
GOVERNMENT OF INDIA
DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY
CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
CALL No. 891.05/B.E.F.E.O
32040
D.G.A. 79.



BULLETIN

DE

L'ÉCOLE FRANÇAISE

D'EXTRÊME-ORIENT





BULLETIN

DE

l'Ecole Française

D'EXTRÊME-ORIENT

TOME VII. — 1907





HANOI
IMPRIMERIE D'EXTRÊME-ORIENT

1907

A Monsieur Paul BEAU

Gouverneur Général de l'Indochine

(1902-1908)

L'ARCHITECTURE INTERPRÉTÉE

DANS LES BAS-RELIEFS ANCIENS DE JAVA

PAR M. H. PARMENTIER,

Chef du Service archéologique de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

Les notes qu'on trouvera ici sont le résultat d'une mission d'études sur les rapports des monuments javanais et des monuments chams qui nous fut confiée en juillet-août 1904 par l'École française d'Extrême-Orient. Nous tenons à adresser ici nos remerciements à S. E. le Gouverneur Général des Indes Néerlandaises et à MM. les Résidents de l'île, qui ont facilité nos recherches avec la plus parfaite complaisance. Nous avons aussi contracté une dette de reconnaissance envers les membres de l'ancienne et célèbre Bataviaasch Genootschap, dont la bibliothèque et les admirables collections nous ont été du plus précieux secours. Enfin nous devons tout particulièrement rappeler ici quel accueil chaleureux nous avons trouvé auprès de feu le Dr Brandes, qui a bien voulu nous servir de guide dans quelques-unes de nos excursions et nous a fait profiter, avec un désintéressement absolu, de sa grande expérience et de sa riche érudition. La mort prématurée de ce savant marquera un inévitable temps d'arrêt dans les études archéologiques à Java.

Avant de commencer cette étude, il est nécessaire de déterminer brièvement la nature du dessin qui caractérise les bas-reliefs javanais.

Ce dessin présente toutes les incorrections habituelles aux arts antérieurs à la Renaissance. Examinons la plupart des peintures ou des bas reliefs égyptiens, assyriens, gallo-romains, byzantins, romans ou gothiques, les vases grecs, les ivoires, les miniatures, les fresques des primitifs ou les plus anciennes tapisseries : nous trouvons toujours le même mélange d'éléments profondément observés, rendus avec une maîtrise étonnante, et les mêmes fautes brutales de composition : disproportion entre les édifices et les personnages, amplification d'un héros aux dépens de ses acolytes, répétition stéréotypée des mêmes figures, réunion des actes successifs d'une même légende dans un unique tableau, etc... Ce n'est pas là, comme on pourrait le croire de prime abord, simple inhabileté ; ce n'est pas non plus l'absence de perspective qui suffit à expliquer ces apparentes incorrections. En réalité la conception même du dessin a varié du tout au tout.

Aujourd'hui, grâce à l'emploi rigoureux de la perspective, le dessin vise à être une reproduction exacte de l'image perçue et à donner l'impression de l'objet lui-même. L'invention de la photographie a renforcé encore cette tendance du dessin moderne. Tout autre était le but du dessinateur d'autrefois. Son tableau devait évoquer la scène plutôt que la représenter exactement.

Chaque élément apportait à l'impression générale un détail nouveau, mais à la manière d'un hiéroglyphe, qui exprime plus qu'il ne représente. Peu importait qu'une maison fût plus petite qu'un homme, quand elle n'était là que pour situer l'action dans une ville : à elle seule elle évoquait toute une cité. Dans le dessin ancien, la représentation évoquée n'était pas identique à l'image visuelle produite : elle la dépassait. L'imagination neuve du spectateur effectuait aisément cette transposition, comme l'enfant voit une figure réelle dans le « bonhomme » de trois cercles et quatre traits qu'il charbonne au mur.

Aujourd'hui l'emploi constant de la perspective a oblitéré ou, du moins, très affaibli ce pouvoir de transposition. A force de recevoir de l'art des images conformes aux objets, nous avons perdu la faculté de rectifier et de transposer spontanément les images qui en diffèrent. Ainsi s'explique notre incapacité actuelle à comprendre et à goûter entièrement le dessin ancien. Nous sommes aussi déconcertés devant un bas-relief antique que le serait un habitué de nos théâtres machinés devant une scène du théâtre grec avec ses masques et ses décors primitifs : qui peut douter cependant que ces faibles moyens aient donné aux spectateurs d'autrefois une illusion parfaite ?

On nous pardonnera cette rapide incursion dans le domaine de l'histoire de l'esthétique. La raison en est que le dessin, dans les bas-reliefs de Java, est exactement du même ordre ; et, pour être mieux compris, nous devions rapprocher cet art peu connu d'arts qui nous sont plus familiers. Notre liberté d'interprétation eût peut-être paru parfois trop hardie, sans cette mise au point préalable.

*
* *

Si nous voulons examiner le système de dessin architectural employé dans les reproductions d'édifices que présentent les bas-reliefs de Java, nous devons distinguer entre les diverses périodes d'art auxquelles ils appartiennent.

Parmi les représentations qu'on trouvera dessinées ici, les plus anciennes proviennent du Bōrōbudur (1) et doivent donc être datées de la fin du VIIIe siècle

---

(1) La plupart des représentations tirées du Bōrōbudur ont déjà été publiées d'après les dessins de Wilsen et de Schönberg Mulder dans le grand ouvrage édité par le Ministère des Colonies hollandais sous la direction de Leemans (*Bōrō-boudour dans l'île de Java* ; texte hollandais et français ; atlas in-fo et 1 vol. de texte in-4o. Leide, E. J. Brill, 1874). Nous renvoyons dans la table I aux planches de cet ouvrage chaque fois que nos représentations y figurent. Un certain nombre proviennent de bas-reliefs qui n'ont pu être dessinés par Wilsen et son collaborateur, car ils n'étaient pas encore dégagés. Elles sont donc inédites ; ce sont les numéros 34, 55, 62, 65, 67, 69, 79, 87 et 93. Toutes les autres, sauf 110, 113, 114 et 118, qui proviennent du Candi Jago, dont une superbe monographie a été publiée depuis notre voyage à Java, sont entièrement inédites. Ajoutons d'ailleurs que toutes ont été dessinées sur place. Nous avons pu nous convaincre ainsi que la partie architecturale a été très négligée par Wilsen et même par Schönberg Mulder, dont c'était cependant, paraît-il, la spécialité. Ce dernier oublie parfois toute une partie d'édifice ou la complète à sa guise. Le vestibule de notre no 56 manque totalement dans la planche CCXIV, 24, et le pendopo de 82 est gratifié de piédestaux, qui ne sont même pas dans le caractère de l'art javanais, par la planche CCXXXII, 59.

de l'ère *çaka*, deuxième partie du IX[e] siècle de notre ère [1]. D'autres ont été prises sur les bas-reliefs du sanctuaire principal du Ĉandi Prambanan et ne paraissent pas devoir être de beaucoup postérieures aux précédentes. Au contraire le reste appartient à des monuments bien plus récents. Ce sont le Ĉandi Jago à Tumpang, le Ĉandi Javi, le Ĉandi de Gunang Gansir et le Ĉandi Panataran, tous quatre de l'ouest de Java et sans doute d'époque voisine : le dernier est daté par ses sculptures de 1269 *çaka* (1347 A. D.)? Un espace de temps assez considérable s'écoula donc entre l'exécution des deux séries de représentations : aussi se trouve-t-il une sensible différence entre les édifices figurés, de même que dans les méthodes d'interprétation. J'ignore s'il existe dans l'île d'autres bas-reliefs donnant la transition ; mon trop court séjour à Java m'a permis seulement l'étude des sanctuaires principaux.

Au Bōrōbudur le principe du dessin architectural est l'emploi d'un géométral simplifié. Certes l'artiste ne travaillait ni d'après un édifice existant et qu'il pouvait avoir devant les yeux, ni sur des dessins arrêtés de tel ou tel sanctuaire : une semblable conception serait en dehors de tout ce que nous savons des arts anciens ; l'étude de nos bas-reliefs au surplus la ferait écarter au premier examen. Tel édifice grandiose ou vénéré avait laissé dans son esprit une impression profonde; c'est cette image même qu'il cherchait à reproduire. Cette image était naturellement celle qu'il s'était faite du lieu le plus naturel, le plus commode à son observation, c'est-à-dire d'un point situé sur l'axe d'une des faces, assez près pour en pouvoir noter tous les détails, assez loin pour en saisir l'ensemble. Il la traduisait par des verticales et des horizontales, parce qu'il « savait » les lignes correspondantes verticales et horizontales dans l'édifice même. Il obtenait de cette façon une sorte de géométral à demi exact, où disparaissaient les éléments qui ne frappaient pas sa vue. Ainsi tel motif d'angle détaché en plein ciel ne pouvait manquer d'être représenté, au lieu qu'un élément central ou masqué par un autre courait tous risques d'être négligé. Il en résulta un compromis entre le géométral vrai, représentation théorique de l'édifice pour un spectateur placé à l'infini, et la perspective vraie, figuration exacte du monument pour un spectateur placé comme notre Javanais; on pourrait définir ce tracé en se servant des termes techniques : ***image perspective de l'édifice vu à distance moyenne, mais réduite aux seuls éléments de front.***

---

[1] Leemans, d'après Brumund, propose pour l'époque de la construction du Bōrōbudur le IX[e] ou peut-être le VIII[e] siècle de l'ère chrétienne. Nous préférons la date la plus récente, parce qu'un grand nombre d'inscriptions (10), parmi les plus anciennes de l'île, toutes comprises entre 755 et 854 c., ont été trouvées dans la province même où s'élève le Bōrōbudur, le Kedu, et semblent marquer la période la plus florissante de cette région. Une seule inscription antérieure (654), la plus vieille de Java, a été trouvée également en cette province, tandis que les plus récentes du Kedu et des divisions voisines, Jogjakarta et Bagelen, ne dépassent pas la date extrême de 849 (cf. la liste des inscriptions javanaises dans les *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* ; Deel XLVI, 1891).

Cette conception n'est pas de notre part une simple hypothèse ; un détail l'établit de manière indubitable, à savoir la suppression des portes latérales dans la plupart des cas. Le fait est important et mérite qu'on s'y arrête. Établissons d'abord que l'absence dans le dessin de ces portes ne s'explique pas tout naturellement par leur absence dans les édifices eux-mêmes.

Nous avons diverses preuves de leur existence, qu'elles fussent réelles ou simulées, au Bōrōbudur. Tout d'abord, nos représentations, lorsqu'elles se montrent par leur face latérale, présentent souvent au centre de la composition une porte ou une fausse porte [9, 22, 49] (1). D'autre part un certain nombre de sanctuaires de cette époque ou d'une date voisine, tels que le Čandi Kalassan, certains édifices de Dieng, sont composés de cette façon. Ce mode d'ornementation devint ensuite général à Java. Enfin c'est le système constant des arts similaires khmèrs et chams vers le même temps. Il y a donc beaucoup de chances pour qu'un certain nombre de constructions contemporaines du Bōrōbudur fussent accompagnées de portes latérales ou postérieures, fausses ou vraies. Or nos représentations n'en montrent aucune silhouette sur le côté des édifices ; la fausse porte postérieure n'est pas figurée, alors même que le monument est présenté de profil et qu'une fausse porte est indiquée sur la paroi latérale vue ici de face [9, 49]. Tout au contraire, la forte saillie des vestibules est toujours marquée dans ce cas [19, 22] (2).

La conclusion s'impose : si le dessinateur n'a pas représenté les fausses portes, c'est que de sa place il ne les apercevait pas ; elles sont d'ailleurs en général peu saillantes à Java. S'il a indiqué les vestibules, c'est au contraire qu'ils étaient nettement visibles pour lui. Il est ainsi facile de déterminer sa position : la figure 1 l'indique.



Fig. 1.

Ce mode de représentation, très aisé et très clair en ce cas, devenait insuffisant dès qu'il fallait donner la moindre indication de fuite ou de succession de plans. L'artiste, sans changer de système, tourne la difficulté de deux manières. Doit-il représenter ensemble deux faces d'un édifice ? Il dessine d'abord la face principale de front ; puis, pour rendre la face fuyante, il déplace son point de vue, se transporte sur la diagonale et représente de trois quarts la nouvelle face ; il continue d'ailleurs pour celle-ci à traduire les horizontales par des horizontales, pour la raison toute naturelle donnée plus haut [1, 11]. Rarement il a recours à la perspective,

(1) Les numéros sans autre indication renvoient aux figures des cinq planches hors texte, qui sont numérotées d'une façon continue.

(2) L'exemple du n° 8 ne peut être invoqué ; c'est en effet le porche abritant une figure qui est ici l'élément principal : il ne pouvait donc être oublié.

sauf pour des architectures simples [59, 66]. Doit-il s'essayer à représenter des plans successifs? Un autre subterfuge le sauve : quand on se hausse pour regarder derrière un mur, les objets qu'il masquait apparaissent au-dessus de son chaperon; notre artiste exprime l'éloignement d'un objet en l'élevant au-dessus d'un plan plus rapproché (1). Ainsi nous voyons tous les poteaux d'une palissade restant égaux entre eux se superposer sur un même axe [54] (2).

Ces deux conventions : géométral simplifié et relèvement des plans éloignés, permirent de figurer tous les objets extérieurs sans trop de peine. La difficulté restait grande pour la représentation des intérieurs. Et cependant l'artiste ne pouvait s'en dispenser. Pour mieux honorer Buddhas et Bodhisattvas, l'artiste était tenu de les placer au milieu de palais ou de temples : comment y parvenir sans le secours de la perspective?

Le dessinateur adopta encore ici la solution la plus simple : montrer sous le monument le personnage apparaissant par l'ouverture de la porte et, pour qu'il ne semblât pas ridiculement petit par rapport à l'édifice, grandir figure et porte d'une façon démesurée [3]. Cette convention inventée, il semble d'ailleurs que l'artiste se soit complu à en faire usage. Il n'est guère de panneau au Bōrōbudur, surtout dans les parties hautes, qui ne montre une figure ainsi abritée [3, 6, 8, 10, 28, 40, 42, 48, 90, 95, 104].

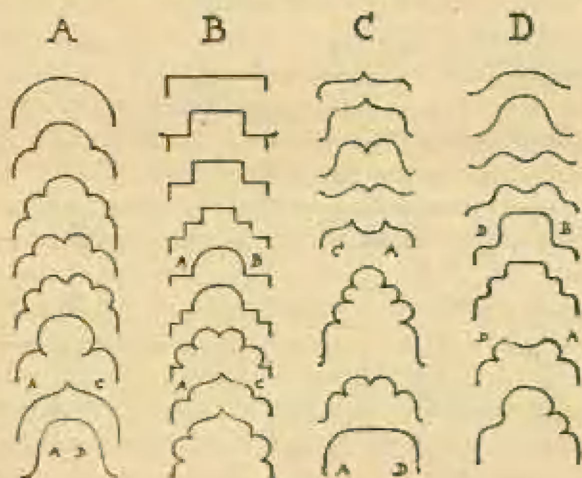


Fig. 2.

Mais, si notre lecture est exacte, pourquoi cette porte en vint-elle à présenter des profils si variés (fig. 2)? L'examen des monuments figurés au Bōrōbudur prouve clairement que la porte s'était stéréotypée en un type unique [46, 24, 33, etc.]. Voici la raison de cette anomalie. Tout l'art de cette époque montre une recherche de variété poussée à l'extrême : or la porte tient une place considérable dans l'édifice ; celui-ci se modifiant à l'infini, l'effet reste monotone si

(1) Il est curieux de constater, et cela confirme le caractère de généralité de ce mode de dessin, que les méthodes de représentation d'édifices sont exactement les mêmes dans les miniatures carolingiennes ainsi que dans la tapisserie de Bayeux.

(2) On pourrait croire que, dans le n° 108, les angles du chaperon en hauteur indiquent aussi les angles mêmes du mur en plan ; mais il est plus naturel d'y voir un naïf artifice du dessinateur : embarrassé pour montrer ce qui se passait derrière le mur, il a tout simplement baissé la partie gênante.

la porte même ne change pas [3, 6, 10]. C'est donc la forme de la baie qui dut se prêter aux mille combinaisons d'un esprit inventif. Le fait n'est pas unique ; les innombrables niches des templions du Çandi Sevu affectent la même multiplicité de contours et des profils analogues : la seule raison apparemment en est la recherche du changement. Si elle perdit ainsi sa forme classique, la porte en revanche prit une réelle valeur symbolique : elle devint bientôt l'équivalent du trait de cernure, qui, dans notre dessin architectural, sépare les portions en coupe des salles intérieures. Pour représenter une scène au fond d'un monument, l'artiste figure donc cet édifice en cadre, puis y dessine une porte colossale et, dans l'ouverture de cette baie immense, place les acteurs de la scène. La représentation 28 donne de cette méthode un exemple d'autant plus frappant que l'édifice est un sanctuaire et qu'on voit de profil sa porte principale ; or il semble bien qu'aucune *cella* n'ait eu plus d'une porte [1].

Une objection peut être soulevée. Quand une figure seule est représentée ainsi, — et c'est le cas le plus fréquent —, pourquoi cet encadrement ne serait-il pas le dossier d'un siège important, comme en montrent nos chaires du moyen âge et de la Renaissance ? Il ne peut y avoir à ce sujet aucune hésitation. La forme du siège est en effet aussi stéréotypée au Bōrōbudur que celle de la porte. Le dossier est invariablement arrêté en arrière, à la hauteur des épaules, par une traverse droite sans tête de lion centrale et terminée par deux têtes de makara qui se redressent. Nuls éléments architecturaux n'accompagnent le motif. Une seule fois [15] le profil de ce dossier se rapproche de l'ouverture conventionnelle d'une porte-coupe. L'absence encore, en cet exemple, de tout décor monumental empêche d'y attacher la moindre importance [2].

D'autre part un fait curieux vient appuyer notre hypothèse. L'artiste voulant figurer un saint homme dans une grotte l'a, par deux fois, montré en cette grotte par une ouverture découpée suivant un des profils conventionnels de porte-coupe (voir fig. 2, 2e profil de la série A), au lieu de le montrer par la brèche irrégulière qu'on devait attendre [7].

Enfin dernière confirmation : on sait combien est improbable la supposition d'un *stūpa* renfermant une salle ouverte sur l'extérieur ; nos sculpteurs, pour figurer un Buddha dans un stūpa n'hésitent point à avoir recours à leur convention ordinaire de la coupe, et, seul exemple parmi les édifices de ce genre réels ou figurés du Bōrōbudur, le percent d'une baie énorme [42] [3].

---

(1) Un autre exemple de ce même système, appliqué cette fois à un palais, et avec une porte-coupe plus voisine de l'encadrement normal des portes, peut se voir dans la planche CCLXIV, 68, de Leemans.

(2) Dans la série des panneaux qui représentent, je crois, la tentation du Buddha et son triomphe, le siège du Saint est figuré avec une grande recherche de variété (Leemans, pl. CVIII à CXV), et jamais le chevet n'y affecte une forme architecturale.

(3) Ajoutons, avant de quitter le Bōrōbudur, que l'examen des bas-reliefs enterrés nous donne un renseignement intéressant sur leurs auteurs mêmes ; dessinateurs de constructions et dessinateurs d'arbres étaient des spécialistes, et certains tableaux ont tous leurs personnages

Dès que nous arrivons au Prambanan, dont la construction ne paraît pas cependant d'une date très postérieure à celle du Böröbudur, nous trouvons établies toutes les caractéristiques du dessin des âges récents. Il est curieux de constater qu'il y a ainsi plus de différence entre le dessin au Böröbudur et au Prambanan, qu'entre le dessin au Prambanan et dans les édifices beaucoup plus modernes, Jago, Javi, etc.

Toute la modification consiste dans l'abandon presque complet du géométral et l'adoption générale de la perspective cavalière. Le système de rabattement ou de superposition des plans éloignés devint alors inutile. La convention de la coupe dut sembler pénible au dessinateur à côté de cette perspective approchée : elle disparut. Il est vrai que nous n'avons plus ici de saint personnage à représenter à l'abri d'une niche ; mais nous avons encore des entrevues de gens de qualité, rencontres qui devraient se passer à l'intérieur des salles, comme elles étaient figurées au Böröbudur. L'artiste tranche la difficulté en plaçant ses personnages hors du palais : celui-ci n'est plus indiqué que par la convention d'un édifice dessiné derrière les interlocuteurs : ils sont censés dedans, tandis qu'en réalité ils sont dehors (1). Et c'est bien là une convention ! Le changement dans la représentation ne se rapporte pas en effet à un changement dans les mœurs ; car en pays oriental, se garder du soleil est une nécessité toujours présente, et nos personnages n'ont au-dessus d'eux ni le *pendopo* ni les parasols qui pourraient les abriter de la lumière sans les masquer cependant aux yeux du spectateur [70, 71, 72].

La perspective adoptée est toute spéciale et n'est que le développement de celle que nous voyons si rarement employée au Böröbudur [59, 66]. Elle consiste dans la représentation d'une des faces de front, l'une des autres seulement étant figurée en perspective cavalière [74], parfois même en perspective vraie [81, 83]. Le système ne changera plus ; il sera seulement employé par la suite avec plus de maîtrise : le sculpteur tentera alors, et avec un certain succès, la représentation de véritables paysages [5]. Mais dans tous ces bas-reliefs, sauf un exemple unique et malheureux [92], l'union entre les deux systèmes de représentation, géométral pour le plan de front, perspectif pour le plan fuyant, n'existe pas : ce fait est particulièrement marqué dans les sculptures du Çandi Jago et du Çandi Javi : on y voit nettement la superposition du géométral à la perspective, et les contours antérieurs et postérieurs ne sont pas réunis par des lignes fuyantes (tour de 107 ; pavillons de 118, 111, etc.).

---

sculptés, alors que l'architecture n'est encore indiquée que par un contour, ou vice-versa (collection de photographies du Musée de Java, n° 30). D'autres bas-reliefs du monument nous prouvent qu'ils se copiaient les uns les autres. Ainsi I, E, D, 1° n'est que la copie grossière de I, E, f, 1°, et l'édifice figuré dans Leemans, XCVI, 62, n'est qu'une simplification de notre n° 25 (Leemans, XXX, 29).

(1) Le mariage de la Vierge est traité également devant un édifice dans les tableaux de l'Ecole italienne ; Raphaël nous en donne un des plus célèbres exemples.

Il serait intéressant de se rendre compte des causes qui firent si rapidement adopter la perspective cavalière par les sculpteurs javanais. Elles nous paraissent de divers ordres. C'est d'abord une décadence dans le sentiment architectural. Si les premiers artistes préférèrent le principe du géométral à celui de la perspective, qu'ils n'ignoraient pas [59, 66], c'est sans doute en raison de sa plus grande valeur décorative. Toutes ces compositions si richement ornées contrebalancent par leurs lignes tranquilles ce qu'il peut y avoir parfois d'un peu heurté dans l'animation des figures et contribuent ainsi puissamment à cette sensation de calme et de sérénité grandioses que produisent les galeries du Bōrōbudur. Tout différent est l'effet des bas-reliefs du Prambanan : souvent plus intéressants et plus vivants au point de vue sculptural, ils ne donnent ni la même impression d'unité ni le même sentiment de repos.

Il faut chercher sans doute une autre cause de ce changement dans le goût de la variété qu'ont toujours montré les artistes javanais ; l'introduction de la perspective était un changement heureux et qui permettait de multiplier les effets. Plus tard même, dans la décadence de l'art, elle ouvrit par le paysage un champ nouveau à l'imagination du sculpteur. Mais ce que la représentation gagna en étendue, l'étude le perdit en profondeur, et la traduction stéréotypée des arbres en boules ou en bouquets à cinq feuilles identiques du Čandi Javi [107], fait regretter les savoureuses études végétales du Bōrōbudur, où dans quelques traits trapus se dessinent toute la structure, toute la vie d'une plante, port du tronc, mode d'attache de la feuille, variations de la fleur épanouie ou mourante, légèreté du fruit jeune ou pesanteur du fruit mûr [Bōrōbudur III, S. E. 4 (1) ; Leemans, CCXLIV, 27 ; le dessin de Wilsen rend assez mal le mérite de la sculpture].

Faut-il aller plus loin et emprunter à l'hypothèse une nouvelle raison ? Nous verrons par la suite combien sont différents certains éléments représentés dans l'art du Bōrōbudur et dans l'art du Prambanan : en présence de cette nouvelle divergence dans la traduction des formes, on peut se demander si ce n'est pas le fait d'une diversité de goûts entre deux races différentes. Nous ne pouvons savoir exactement qui a construit le Bōrōbudur, mais il va de soi que, si dans les bas-reliefs de Java, certains doivent être attribués à des artistes étrangers, ce sont les plus anciens. Peut être ceux du Bōrōbudur sont-ils dus aux Hindous ; ceux du Prambanan seraient alors l'œuvre des Javanais instruits à leur école. Las d'un hiératisme conventionnel, les élèves n'ont-ils pas substitué aux poncifs de leurs maîtres une forme d'art plus proche de la réalité qu'ils avaient sous les yeux ? Cette hypothèse se confirme des admirables qualités d'observation artistique conservées par les Javanais au cours de leur décadence et que l'indroduction toujours si déprimante de l'islamisme n'a pu parvenir à leur faire perdre.

Dans l'étude de ces bas-reliefs, une autre question se pose ; bien que fort délicate, elle ne paraît cependant pas insoluble : il s'agit de savoir si les édifices

---

(1) Ces indications sont expliquées dans la table I, à la fin de cette étude.

représentés sont déformés et, en ce cas, de se rendre compte de la mesure dans laquelle ils le sont.

La déformation est évidente pour quelques-uns de ceux qui servent d'abris aux Buddhas ou aux Bodhisattvas ; on sent à première vue qu'ils sont modifiés autant qu'il est nécessaire pour accompagner la porte, cadre de la figure enfermée [6, 8] ; de même pour les coupes de palais qui abritent une scène [28].

Quant aux monuments dessinés seuls, nous n'avons pas de point de comparaison. Qu'ils soient disproportionnés par rapport aux figures avoisinantes, cela n'aurait pour nous aucune importance s'ils gardaient leurs proportions propres ; mais tel ne semble pas être le cas. Mettons en présence diverses représentations d'édifices analogues ; les proportions, la silhouette y sont toutes différentes [cf. 13 et 14 par exemple].

La plupart de ces constructions offrent un aspect trapu et leurs étages s'enferment dans un angle droit, parfois même obtus. Or, sans parler des résultats nouvellement acquis en ce sens par les archéologues de Java dans la restitution des édifices anciens, travaux inédits et que nous nous ferions scrupule de déflorer, bien des raisons font supposer que les édifices anciens étaient plus élancés que ne l'indiquent nos bas-reliefs. C'est d'abord la forme svelte des derniers édifices de Java, comme le Čandi Kidal et le Čandi Jabung, puis l'étirement extrême des constructions de Bāli, filles lointaines de cette architecture ; c'est encore ce caractère de finesse et de minceur que montrent tous les objets décoratifs dûs aux modernes Javanais ; la décadence d'un art en exagère toujours les tendances naturelles. Notons encore l'importance considérable des soubassements dans ce qui reste des édifices primitifs ; une telle hauteur suppose un développement vertical important. Enfin les éléments mêmes de décor présentés dans nos figures trapues jurent par leur sveltesse avec l'ensemble même. La forme étirée des antéfixes d'angle [20, 4] ou des amortissements [11, 13], la proportion allongée des portes [24], les dimensions élancées des stambhas [38, 41] ou des couronnements de stūpa [35, 40], détonneraient dans un ensemble aux lignes lourdes et basses. Pour saisir sur le fait cette déformation, il suffit de comparer les éléments d'un même monument [11] : l'édifice principal est trapu, son vestibule a le couronnement élancé ; on sent que si la place n'avait manqué, le corps principal aurait une silhouette analogue à celle de son annexe.

La déformation est probable, sinon évidente, dans la plupart des cas ; si nous voulons juger de son importance, il faut en rechercher les raisons. Voici pour nous les principales. La première — et son importance tient à sa constance —, est celle qui dérive du système même de dessin. La figure 3 rend compte nettement de la déformation qui raccourcit le géométral vrai dans le géométral fictif du Javanais. Tous les éléments supérieurs semblent rentrer les uns dans les autres comme les tubes d'une longue-vue. Les largeurs restent les mêmes, les hauteurs diminuent d'autant plus que l'élément est plus élevé. Le corps inférieur reste normal, les étages se tassent ; l'angle qui les enferme perd de son acuité. La seconde cause de déformation naît du besoin de clarté dont témoigne ce

dessin. Si un étage de couronnement montre un décor central accompagné de motifs d'angle, le dessinateur aura une tendance à réduire la largeur de l'un comme des autres, pour les détacher plus nettement; mais s'il veut garder leur

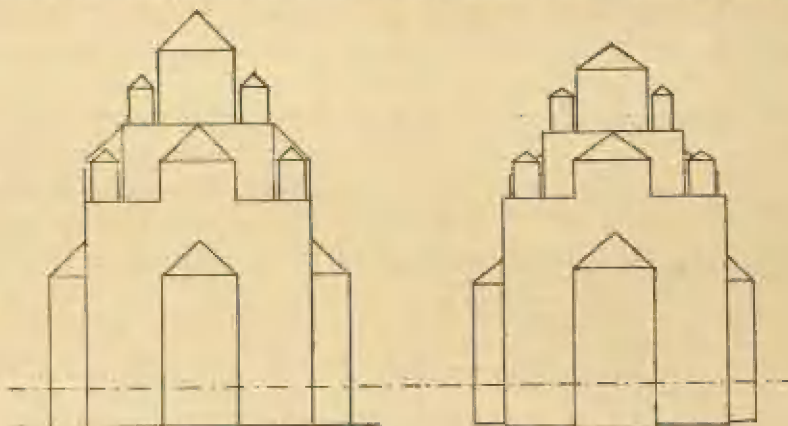


Fig. 5.

caractère vrai, il devra diminuer leur hauteur; il évitera ainsi qu'ils ne se confondent ensemble, crainte que ne pouvait avoir l'architecte, et cette réduction se répètera en s'exagérant jusqu'à la terminaison finale. Le soin avec lequel les moulures sont détaillées est une troisième source d'erreurs; il suffit d'avoir touché un crayon pour savoir comment la recherche d'un détail amène toujours à donner trop d'importance à cet élément, et par suite de la lourdeur à l'ensemble. Une dernière cause plus puissante que toutes les autres réunies, la plus simple aussi, est l'allongement horizontal des bas-reliefs et la prépondérance des figures. Supposons que les édifices gardent leurs proportions vraies: les personnages, s'ils sont à l'échelle, deviendront minuscules; si monuments et habitants sont dessinés à des échelles différentes, les hommes ne pourront rentrer dans leurs palais. Un compromis est nécessaire; il est flagrant dans les représentations 1 et 28. Seuls des bas-reliefs étirés en hauteur eussent pu conserver aux divers éléments des proportions à peu près normales. Un fait montre clairement l'influence de la forme du cadre: c'est au Bòrōbudur, dans les galeries extrêmes et au revers des balustrades, que les panneaux sont le plus allongés en largeur; c'est là aussi que les édifices ont le moins de légèreté.

Pour toutes ces raisons nous admettons que ces représentations indiquent les monuments beaucoup plus massifs qu'ils n'étaient en réalité. Nous en trouvons du reste une preuve dans les bas-reliefs mêmes: les *gopuras* ou les petits édifices qui y tiennent une place moindre y sont traités avec des proportions beaucoup plus élancées que les grands bâtiments auxquels ils donnent accès, et leur composition, pour être réduite, est cependant identique [12, 13, 17, 28, 105]. C'est qu'en effet le dessinateur n'a pas été gêné pour les établir par le manque de place; en outre, les voyant du même point de vue d'où il embrassait l'ensemble.

il les apercevait bien moins déformés et bien plus près du géométral vrai que les grands édifices correspondants.

Une correction est donc nécessaire ; mais laquelle ? C'est ce qu'il est fort délicat d'apprécier. Seule la présence d'éléments en relation directe avec la stature humaine permettrait de rétablir approximativement les dimensions des parties déformées. Ils manquent ici ; une seule fois, des balustrades sont représentées; mais si réduites que l'artiste javanais en fut lui-même embarrassé et qu'au lieu d'hommes il y figura des enfants [47]. Pour le reste, des fenêtres, seules, pourraient donner l'échelle ; elles font défaut dans les édifices à couronnement pyramidal ; et c'est là cependant qu'elles seraient le plus utiles, car ce sont les édifices les plus déformés. Nous avons par bonheur un meilleur contrôle : l'examen des quelques monuments de cette époque assez bien conservés pour qu'on en puisse apprécier les proportions vraies. Ils sont, il est vrai, tous découronnés, et, faute d'en savoir le nombre, nous ne pouvons juger de l'effet que produisait au juste la superposition de leurs étages. Or, nous possédons de la main même d'un artiste du temps une réduction d'édifice qui nous indique clairement les dispositions supérieures. C'est au Prambanan que se trouve ce modèle ; il en accompagne les perrons (fig. 4) (¹). Les proportions y sont-elles respectées ? J'en doute. Lié par sa composition avec un soubassement, ce modèle de temple a dû prendre des formes plus trapues. Les profils de base et de corniche paraissent trop importants pour le corps. Mais tel qu'il est, il donne avec exactitude le groupement des éléments supérieurs. Si nous continuons dans ce sens les étages des temples de Dieng et le Çandi Kalassan, nous obtenons une silhouette plus aiguë que dans nos représentations. Ainsi prévenus, examinons donc quelques-uns des édifices anciens. Des vues de deux temples de Dieng (fig. 5 et 6) (²), des dessins du Çandi Kalassan (fig. 7 et 8) (³) peuvent servir



Fig. 4. — N° 25, Partie du soubassement du Prambanan.

(¹) Cette représentation n'étant pas tirée d'un bas-relief, nous lui avons donné un numéro d'ordre (nº 25), mais nous ne l'avons pas insérée dans les planches de bas-reliefs. Nous devons ce relevé très exact à l'obligeance des membres de la Bataviaasch Genootschap.

(²) Le type fourni par la figure 5, Çandi Arjuna, paraît le plus constant pour les édifices de cette époque. Le Çandi Bima au contraire (fig. 6) est à peu près unique. Nous le donnons néanmoins, parce que l'étrangeté même de ses formes explique la bizarrerie de quelques-unes de nos représentations.

(³) Ces croquis sont tracés d'après la restauration du Çandi Kalassan (Çandi Kali Bening) de IJZERMAN, qui présente les plus grandes garanties d'exactitude et de sincérité. Le stûpa terminal seul est hypothétique (*Beschrijving der oudheden nabij de grens der residentie's Soerakarta en Djogdjakarta*, par J. W. IJZERMAN ; in-4° avec atlas in-folio ; Batavia, 1891). Notre plan est tracé, à gauche : au niveau A, à droite en haut : aux différents niveaux indiqués sur l'élévation, et à droite en bas : à vol d'oiseau, suivant le système que nous adopterons plus loin pour les tracés de restitution d'après nos représentations.

de contrôle pour les édifices à pyramide ; d'autres, du Çandi Sari (fig. 9 et 10) [1], pour les édifices à terrasse.

Nous devons indiquer encore une dernière cause de déformation. L'artiste qui représentait un édifice ne travaillait pas toujours d'après le souvenir exact de tel ou tel sanctuaire. Son désir de variété pouvait l'amener à des formes



Fig. 5. — Çandi Arjuna à Dieng. Faces S. et O.
D'après un cliché de l'auteur.

plus ou moins éloignées de la vérité ; parfois même le monument est tout de féerie, étant un palais céleste. Quelle est la part de la fantaisie ? Il est impossible de l'apprécier. Certains d'entre ces édifices sont de véritables bouquets de rinceaux ; ailleurs des amortissements sont terminés par des fleurs vivantes [56, 97] ; plus loin des oiseaux au naturel tiennent la place d'antéfixes [37]. On ne peut même pas compter sur la symétrie habituelle des formes architecturales pour les distinguer des formes naturelles ; car le sculpteur traite

---

(1) Dans ces croquis à 0 m 0055 par mètre, le plan donne à gauche le rez-de-chaussée avec l'amorce du vestibule, à droite l'étage. Le plan du rez-de-chaussée est dessiné d'après le relevé très serré de M. Ijzerman (*loc. cit.*). Le plan de l'étage, tracé d'après mes souvenirs et les photographies du même auteur, ne présente nullement les mêmes garanties, mais suffira ici pour faire comprendre les dispositions de ce curieux édifice. Le croquis d'élévation que nous ne craignons pas d'y joindre pour la même raison est exécuté d'après le même plan et les mêmes photographies. Nous n'avons pas indiqué le vestibule pour lequel les renseignements nous font défaut. Le soubassement est une restitution seulement possible ; les stûpas de couronnement ont existé, mais notre visite trop rapide ne nous a pas permis d'en étudier la forme, le nombre et la répartition. Telle qu'elle est, cette ébauche de restitution, sûre dans ses grandes lignes, rend singulièrement plus aisée la lecture des nos 51 et 55, et par sa multiplication de détails explique la confusion des nos 45 et 50.

décorativement tous les éléments non architecturaux qui s'ajoutent à sa composition, et contre toutes les règles de la physique, fait sous le même vent flotter symétriquement les banderoles de ses mâts de fête [26]. En fait, le bon sens seul peut nous guider ici, et aucune règle nette ne doit être proposée : il fallait cependant avertir le lecteur de l'existence de cette chance d'erreurs.



Fig. 6. — Ĉandi Bima à Dieng.
D'après un cliché de l'auteur.

Après toute cette discussion, notre mode d'interprétation paraît-il réellement exact ? Un exemple des derniers temps dissipera, croyons-nous, les quelques doutes qui pourraient subsister. Au Ĉandi Panataran, une représentation d'un petit sanctuaire nous est donnée dans des conditions particulièrement avantageuses : elle occupe le coin d'un rectangle et prend toute la hauteur d'un pânneau. Le sculpteur n'a donc été gêné en rien pour la tracer. C'est une forme de monument dont nous avons encore quelques exemples ; l'un d'eux est merveilleusement conservé : le Ĉandi Kidal (comparer le n° 36 et la vue du Ĉandi Kidal, fig. 11).

Bien que le Kidal et le Panataran ne soient pas extrêmement éloignés (55 kilomètres à vol d'oiseau, que doublent ou triplent d'ailleurs les angles de la route naturelle), il n'y a pas lieu de supposer que la représentation du Panataran est celle même du Ĉandi Kidal. Ce dernier ne paraît pas avoir eu une réputation particulière motivant cette représentation. Le Kidal n'est sans doute qu'un survivant d'une forme très répandue à une certaine époque. Quoi qu'il en soit, et que la représentation figure le Kidal ou seulement quelque monument analogue, elle est extraordinaire de fidélité. Double soubassement, profils de corniche et de base, décor des parois par bandes moyennes, double grande face de corniche, avec antéfixes d'axe et d'angle, rangée de petites piles, nouvelle double grande face avec les mêmes antéfixes, tout est identique. A cet étage seulement notre représentation cesse d'être aussi exacte : elle ne marque pas un nouveau rang de petites piles. Quant à la terminaison, qui manque au Kidal, quelque bizarre qu'elle paraisse sur notre figure, elle n'est qu'ordinaire ; c'est sur ce principe d'ailleurs que sont terminées les fausses portes du Ĉandi Kidal. La combinaison de la baie d'entrée, malheureusement peu discernable sur notre cliché, est identique. Il n'est pas jusqu'au détail bizarre, mais constant, du petit encorbellement sous le linteau qui ne soit fidèlement traduit. Quant aux

proportions d'ensemble, si nous complétons le Kidal des trois rangs de piles et

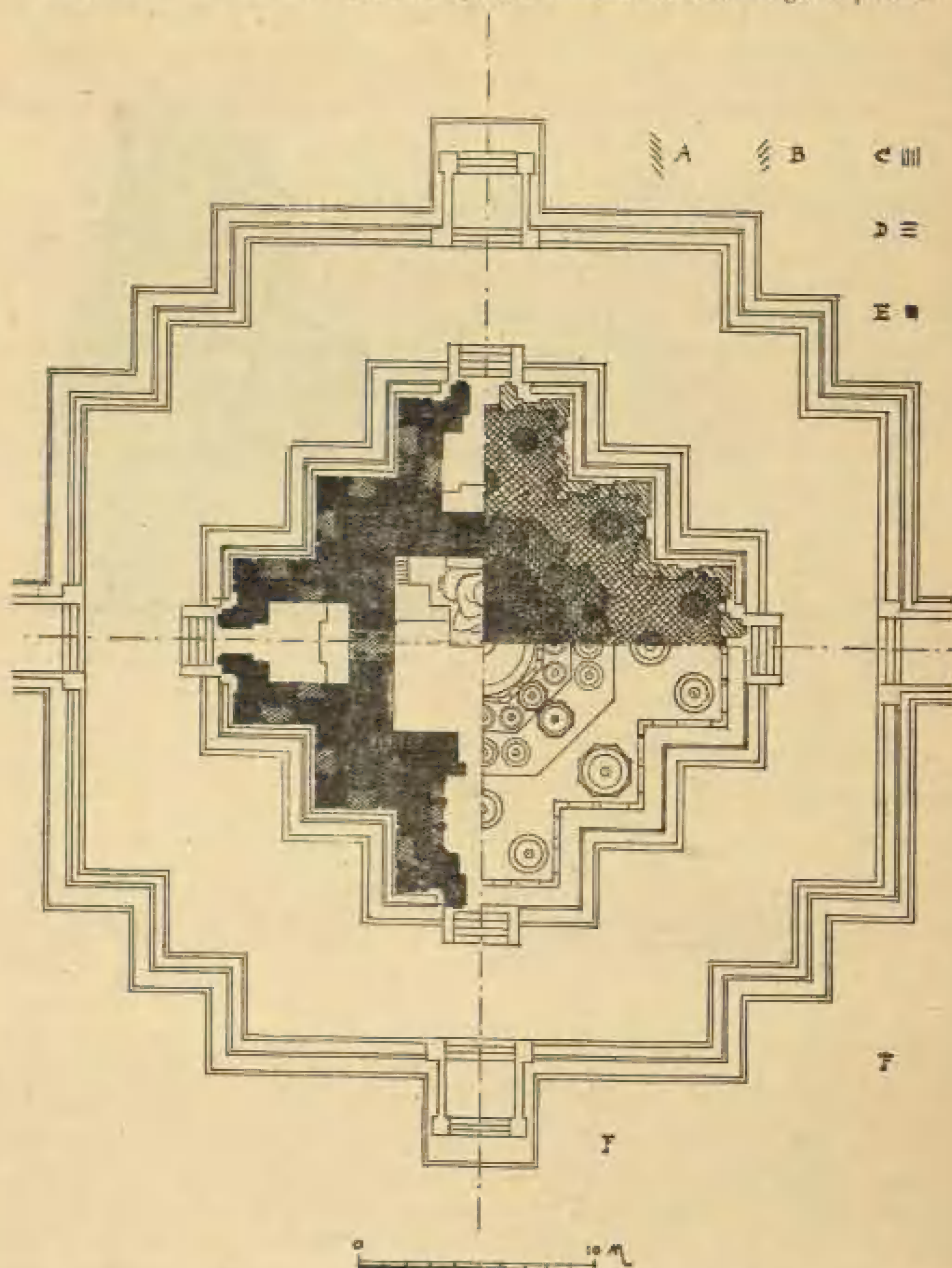


Fig. 7 — Čandi Kalassan. Plan. — Echelle : 0, 0055.

du couronnement qu'il devait supporter, nous arrivons à une silhouette presque semblable.

Quelles sont les différences entre la représentation et l'édifice? Nous devons, si notre système est juste, nous attendre à la suppression des fausses portes, — elles manquent en effet —; à l'exagération des éléments inférieurs, rapprochés de l'œil, et par suite non déformés par une perspective oblique (cf. fig. 3), — nos soubassements ont en effet une hauteur trop grande, le corps est très

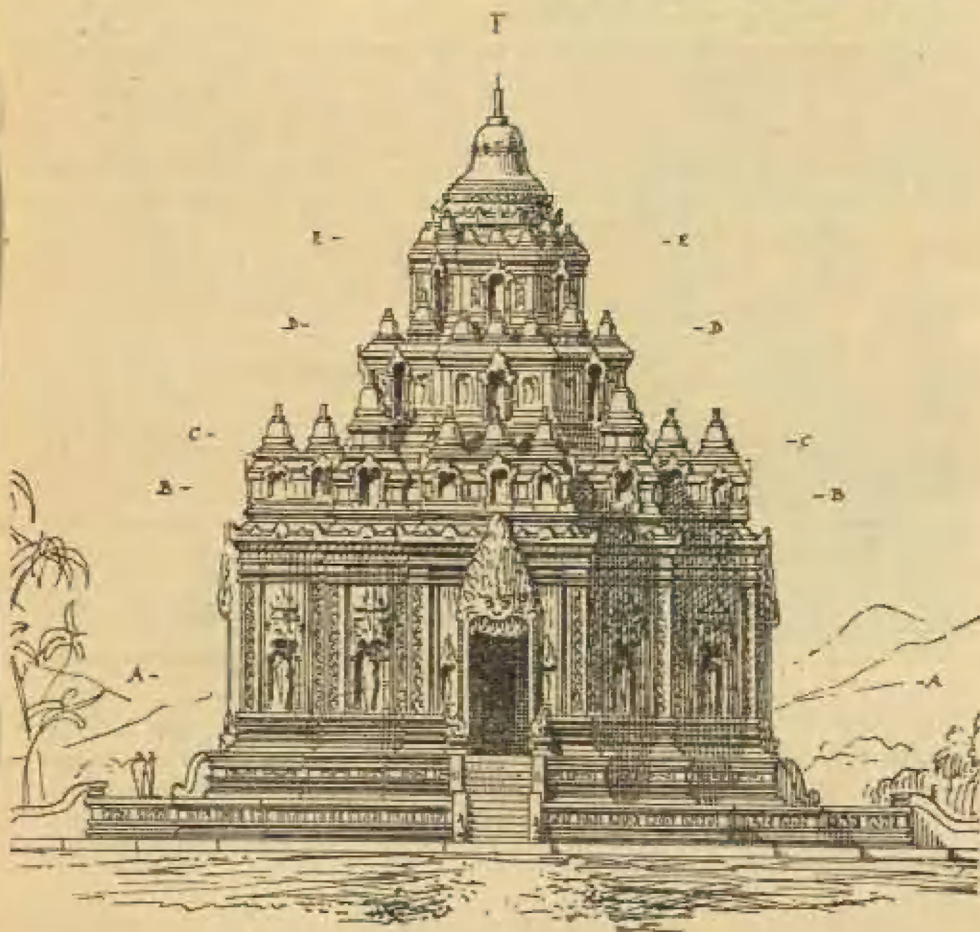


Fig. 8. — Candi Kalassan. Elévation principale.
Echelle : 0,0033.

important pour le couronnement, ce qui amena le sculpteur à donner trop de maigreur à la porte —, à une valeur trop considérable attribuée aux profils, — ils sont en effet le quart dans la réalité et le tiers dans la représentation —; enfin, le perron, qui manque si souvent dans nos représentations, fait défaut ici, et cependant le décor de la base dans la figure correspond à la porte d'entrée du Candi Kidal. Il serait difficile de trouver une confirmation plus complète des faits que nous avons exposés.

Nous voici donc à peu près en mesure d'étudier en eux-mêmes les bâtiments représentés; il convient auparavant d'indiquer quelles règles nous ont guidé pour l'exécution des dessins qui vont nous servir de matériaux d'études. Nous avons pris à chaque bas-relief les éléments seuls qui nous intéressaient, les séparant de l'ensemble où ils perdaient leur valeur propre; la seule modification que nous nous sommes permise — et cela dans le même but de clarté — a été la suppression de tous les éléments indépendants, figures intérieures, animaux sur les toits, vases de fleurs aux fenêtres ou aux portes; mais il va de soi que nous avons indiqué en note leur présence chaque fois qu'elle fournissait un renseignement intéressant sur les dispositions de l'édifice. Nous avons ombré ces bas-reliefs comme ils le sont en place, le dessin au trait étant insuffisant pour établir les rapports entre les diverses parties. Enfin nous avons scrupuleusement porté les joints de pierre, négligés dans l'édition de Leemans, à tort, croyons-nous, car ils paraissent en certains cas avoir amené l'artiste à modifier légèrement sa composition [1]. Sauf pour les bas-reliefs enterrés du

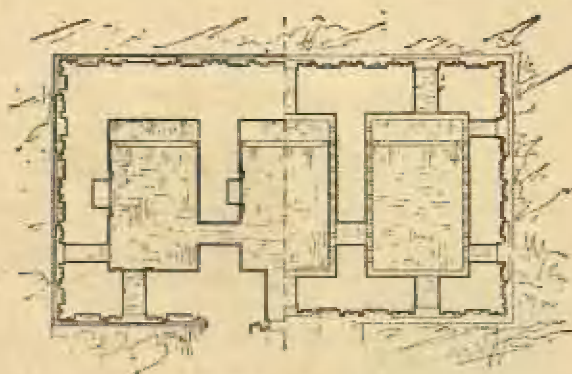


Fig. 9. — Čandi Sari. Plan.
Echelle : 0, 0055.

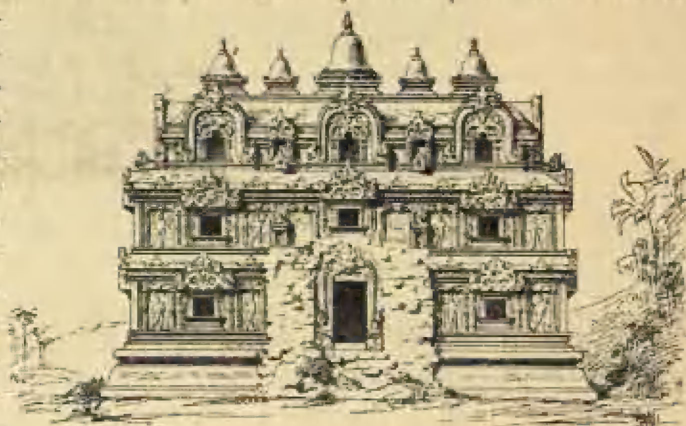


Fig. 10. — Čandi Sari. Elevation.
Echelle : 0, 0055.

[1] L'examen de cet appareil permettra de faire justice une bonne fois des hypothèses hasardeuses qu'on a faites trop souvent sur les méthodes de construction du Bòròbudur (voir les systèmes de Crawfurd et Boorda van Eysinga dans Leemans, p. 561). Brumund (Leemans, p. 562) a beaucoup mieux observé les faits et a indiqué légèrement les négligences et les

Bórôbudur, que nous n'avons pu revoir, tous les dessins ont été pris directement sur les originaux ; seuls les bas-reliefs enterrés ont été dessinés d'après l'admirable collection de photographies que la Bataviaasch Genootschap a bien voulu mettre à notre disposition. Enfin nous avons partout préféré le dessin à la photographie pour la représentation de ces bas-reliefs, parce que, fût-elle parfaite, la photographie avec ses ombres opaques masque des détails parfois fort instructifs ou donne toute la valeur aux parties sans intérêt, inférieure en cela à un dessin rigoureusement fidèle, qui permet de laisser aux détails les plus curieux leur valeur principale, sans cependant négliger les autres.



Fig. 11. — Caṇḍi Kidal. Face S.
D'après un cliché de l'auteur.

Pour faciliter la lecture de certains édifices, nous en redonnons dans le texte le plan et l'élévation probables. Dans ces croquis, une moitié de l'élévation est calquée exactement sur les contours principaux du bas-relief. L'autre est dessinée avec les compléments et parfois les suppressions nécessaires. Des lettres sur les arêtes fixent le rapport avec le plan et servent à indiquer quelle simplifications a faites le dessinateur javavais. Le plan montre d'un côté des coupes horizontales du bâtiment suivant chaque niveau marqué sur les élévations ; elles sont teintées, pour plus de clarté, de hachures différentes. Il va de soi que nous n'avons guère tracé que des contours extérieurs, seuls éléments fournis par nos bas-reliefs. Enfin l'autre côté du plan donne la vue des couronnements à vol d'oiseau. Une note correspondant à chaque tracé indique, s'il est nécessaire, la méthode par laquelle il a été obtenu.

* * *

Puisque nous sommes en présence d'édifices présentés seulement par leur apparence extérieure et que nous n'en connaissons ni plan ni coupes certaines,

complications d'appareil. Les figures dans notre série 69 à 95 en donnent les exemples les plus frappants. Il est regrettable que Schönberg Mulder et même Wilsen n'aient pas cru devoir indiquer cet appareil ; il leur aurait fourni des points de repère et leur aurait évité des fautes grossières de proportions dans les différentes parties d'un même tableau.

force nous est de prendre dans ces formes extérieures notre mode de division, si arbitraire qu'il soit. Parmi les édifices où la pierre semble dominer, nous distinguerons d'abord ceux qui montrent une terminaison pyramidale, simple ou multiple [comme 17]; puis ceux qui sont couverts par une terrasse à pentes plus ou moins accentuées [52]; enfin les édifices mixtes qui unissent les deux modes de terminaison [56]. Nous examinerons ensuite les constructions où le bois est la matière principale, soit qu'il en constitue les parois, soit qu'il forme la charpente de la couverture [60, 97]: maisons et *pendopos*.

Les édifices en pierre possèdent des éléments communs; étudions-les ici une fois pour toutes.

Sur un haut soubassement, le plus souvent coupé d'un perron, s'élève un corps dont le plan paraît carré dans les cas les plus simples, en croix dans d'autres; les formes complexes semblent montrer une série de carrés rangés à la file ou groupés autour d'un centre commun. Sur chacun de ces corps s'élève un étage en retrait, orné en général d'une manière analogue au corps inférieur. L'espace qu'il laisse à vide est couvert par un terrasson en doucine renversée; presque toujours ce terrasson est occupé, soit sur les angles, soit sur les axes, par des motifs divers que nous désignerons par le mot d'amortissements [12]. La composition se répète ensuite de la même façon, une ou plusieurs fois, et se termine par un couronnement analogue aux amortissements sur le petit corps central.

Le soubassement tel qu'il est représenté dans nos bas-reliefs affecte parfois une grande importance, presque celle d'un étage [29, 43]; parfois au contraire il est fort peu élevé et même se réduit à un bahut [14] ou à une simple doucine renversée [63]; parfois il manque complètement [13]. Aussi est-il difficile de déterminer sa valeur ordinaire par rapport au reste de l'édifice, sans compter que c'est un des éléments qui, par leur position extrême dans une représentation, courent le plus de risques de réduction ou d'exagération. Cependant la grandeur des soubassements que montrent les édifices conservés donne une indication utile, et c'est sans doute lorsqu'il est important pour l'ensemble qu'il a le plus de chances d'être conforme à la réalité.

Nous trouvons le soubassement sous deux formes; l'une nous est donnée par un exemple unique [46; peut-être 47 la montre-t-il aussi], mais fort intéressant néanmoins, car c'est celui même que présentait le Bōrōbudur en son état primitif, abstraction faite du mur-balustrade de la galerie inférieure. C'est un puissant profil qui forme l'enveloppe d'une terrasse, ample doucine et tore saillant, sur qui vient s'araser le plan de la plateforme. Il se présente ici dans un cas tout différent du Bōrōbudur et montre ainsi que cette admirable disposition ne fut pas unique et spéciale à cet édifice.

Le second système, aussi fréquent que le premier est rare, montre le soubassement sous la forme d'un corps inférieur muni d'une base et d'une corniche en général semblables (fig. 12), parfois différentes et ornées de diverses façons. Le plus souvent le décor consiste en simples décrochements qui forment faux

pilastres [29]; à l'occasion, une bande de rosaces occupe l'espace entre les deux profils [2, 45]; enfin les deux systèmes peuvent se combiner [27], la bande de cimaise s'orner d'antéfixes [2], ainsi que la plinthe [14, 56]; quelquefois aux angles se voient des lions debout en cariatides [4]; ailleurs une série de colonnettes détachées habillent le soubassement, motif khmèr par excellence [26]. Il arrive aussi que le soubassement soit double : la partie inférieure est alors un simple bahut [4, 11]. Quelquefois le soubassement est surmonté d'une doucine renversée [25], qui forme transition entre lui et la base de l'édifice : sa raison est d'éviter le séjour des eaux pluviales sur une surface horizontale normalement exposée à la pluie.

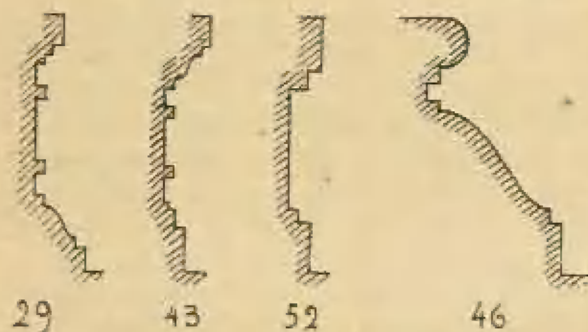


Fig. 12.

Le corps est constitué par une masse rectangulaire enfermée entre deux profils, d'habitude dissymétriques. La partie droite est décorée généralement de deux façons, soit de pilastres rapprochés qui traversent les moulures supérieures et inférieures sans s'y profiler, soit de pilastres écartés qui laissent entre eux des panneaux ornés. Ceux-ci présentent un encadrement constant : deux colonnettes y soutiennent un arc bilobé [25, 54, 111]. Cette composition parait simuler une ouverture ; c'est en effet ce décor que nous trouvons le plus souvent au devant des niches [Kalassan (fig. 8), Sari (fig. 10), Prambanan, etc.], et nous le voyons figuré dans ce rôle de fenêtre sur plusieurs de nos représentations [49, 103]. Parfois un store est dessiné derrière pour compléter l'illusion [111] (1). Les deux systèmes de décor se modifient : une bague divise la hauteur des pilastres et du corps [40], motif appelé à prendre par la suite une grande extension ; les pilastres augmentent d'importance et seuls sont munis de base et d'imposte [9, 22]; des colonnes détachées viennent enrichir les parois [4]. Parfois le deuxième système se simplifie : le motif se réduit aux deux colonnes engagées [112, 119]; elles disparaissent à leur tour, et l'unique décor du panneau consiste dans la tapisserie réticulée où nous voyons le souvenir d'un store [1].

(1) Nous n'hésitons pas à reconnaître dans ce décor réticulé la traduction d'un store. En effet nous trouvons le même décor qui occupe tout l'espace entre les piliers du porche de 56 ; or, en l'absence de tout soubassement, cet espace ne doit pas être rempli par une muraille ; mais surtout, dans la figure 104, ce décor correspond exactement sur la face principale aux stores levés sur la face latérale. Il est fort possible d'ailleurs que ces stores aient été souvent représentés en pierre sur les édifices mêmes, car c'est un des motifs de décoration fréquents dans un art similaire, l'art khmèr.

Enfin, mais c'est là plutôt une modification d'ensemble qu'un décor ajouté au mur, la paroi est souvent occupée par la saillie d'une porte, vraie ou fausse.

Le système des deux profils qui occupent le haut et le bas du corps n'est pas, nous l'avons dit, d'ordinaire symétrique [17], bien que des exemples contraires ne soient pas très rares [8]. La corniche se réduit à deux types, A et B (fig. 13). Le type A paraît le type le plus ancien, et semble dérivé, mais dans des temps sans doute bien antérieurs, du motif de guirlandes suspendues au bord des toits,

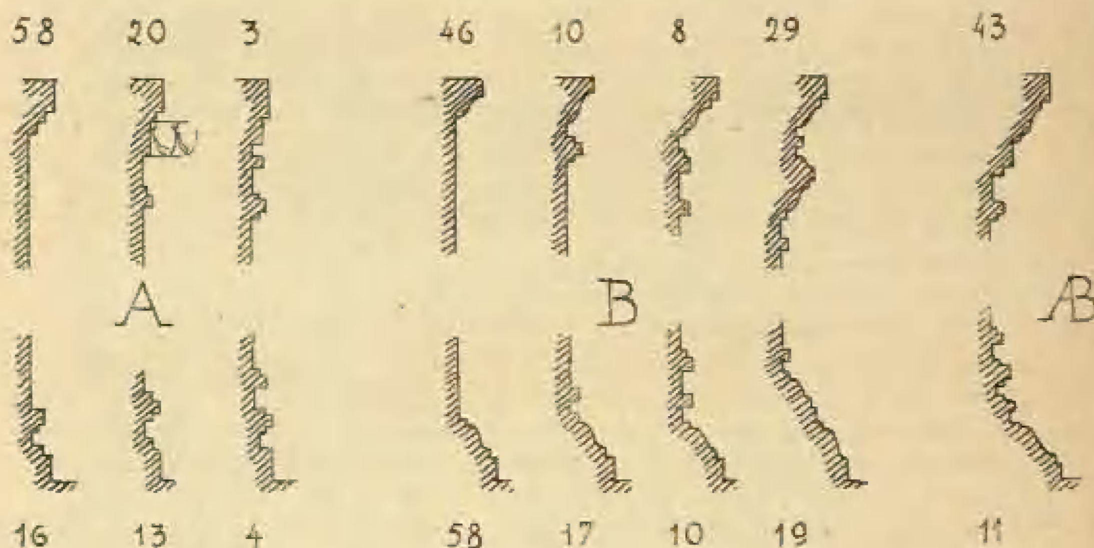


Fig. 13.

comme en montre l'exemple 62. Ce motif se réduit par voie d'épannelage à presque rien [58] ou se complique jusqu'à une grande richesse [3]. L'autre type, B, remplace la frise à guirlandes pendantes par une doucine dont la présence est tout indiquée à cette place pour supporter la saillie de l'auvent d'un toit : cette doucine devait devenir apparente toutes les fois que les guirlandes n'étaient pas accrochées. Ce type B se réduit [46], ou s'enrichit de même [8]; il atteint son maximum d'importance par redoublement [29]. Parfois les types A et B se combinent [43]. La base offre également deux types. L'un correspond au profil A comme forme et lui est souvent opposé. Il donne lieu à peu de modifications : le type le plus simple est montré par 16, le plus compliqué par 13 ; parfois il se redouble [4]. L'autre type correspond comme forme à B ; il offre plus de variétés. Le type simple [17] se réduit [58], ou s'enrichit jusqu'à donner 10 ; parfois il se redouble [19]. Il arrive également que les types de base A et B se combinent [11]. Il semble que le type primitif soit A et que le type B soit provenu, sans doute aussi en des temps très antérieurs, de la fusion de A et de la doucine qui termine parfois le soubassement.

Le corps central d'un étage présente presque toujours le même système de décor [17] que le corps de l'édifice lui-même ; aussi les parois sont-elles généralement décorées de pilastres [11]. De même que le corps de l'édifice s'orne fréquemment de fausses portes, l'étage s'enrichit souvent de fausses niches [16]. Les amortissements qui l'accompagnent présentent en réduction la même combinaison [11] et parfois montrent aussi des fausses niches [2] ; ils se terminent par un bouton décoratif et, à l'occasion, se réduisent à ce simple bouton [13].

Il est souvent difficile de se rendre un compte exact de leur position et de leur nombre. En effet le système de dessin ne permet pas de savoir si un motif figuré sur le bord extérieur de la corniche est à l'angle de la face centrale ou au centre de la face latérale. Dans les cas où rien ne gênait l'artiste pour le figurer au centre de la face de front, on peut affirmer que le motif n'existe qu'aux quatre angles. Partout ailleurs, il peut correspondre soit à huit amortissements au bout des diagonales et des axes, soit à quatre amortissements sur les angles seulement, et c'est ce qui semble être la disposition préférée. Parmi les représentations que nous avons réunies, deux exemples paraissent montrer l'emploi simultané d'amortissements sur les axes et sur les angles [2 et 28], tandis qu'aucun ne semble indiquer leur emploi unique sur les axes. Quelquefois ils font défaut et le corps central existe seul, orné alors de fausses niches saillantes [16]. Le plus souvent, et c'est là sans doute, sauf pour les petits édifices, l'effet d'une convention très compréhensible dans des images aussi exiguës, le nombre des étages supérieurs, corps central et amortissements au même niveau, se réduit à un, non compris le couronnement qui termine le corps central [17] ; quelquefois ce nombre est de deux [13, 20], rarement de trois [14, 43].

Les amortissements supportent des couronnements variés à l'extrême, mais il est probable que, pour une bonne part d'entre eux, les motifs rencontrés ici sont des fantaisies décoratives. Ainsi les lions de la planche CCLXXXIX, 117, et les parasols de la même planche, 118, de Leemans ; ainsi encore les bouquets de fleurs échevelées de la représentation 56. On reconnaît cependant parmi les formes d'emploi constant le *stūpa*, le *triçula* ou le *çakra*, la conque, un motif en forme de poire fréquent dans le décor des édifices brahmaniques à Java, et des bouquets de fleurs. Ces diverses dispositions sont plus spéciales aux monuments en pierre, surtout aux édifices à pyramide ; d'autres appartiennent à tous les bâtiments représentés dans nos bas-reliefs. Parmi celles-ci, une des formes les plus courantes est l'antéfixe ; larmier de corniche, plinthe de base, cimaise, bandeau, bague de piliers s'ornent de ce décor, qui placé au centre rompt leur rigidité, et placé aux angles accuse leurs saillies. Mais n'est-ce rien qu'un décor ? On y voit si souvent accrochées des guirlandes [45], des sonnettes [6], ou fixés des bannières [22], des émouchoirs flottants [40], qu'il faut lui reconnaître une réelle utilité ; peut-être dans ces emplois trouverait-on son origine.

Le motif de la porte javanaise est bien connu : c'est en haut, à la clef, une énorme tête de lion, d'où s'échappent deux groupes de moulures, qui forment l'encadrement de la porte et l'enferment d'un rectangle aux angles arrondis.

Les deux corps de moulures s'accompagnent à l'extérieur d'une suite de décors en forme de feuilles qui les doublent ; ils se terminent en bas par deux têtes de makaras redressées au dehors et qui posent sur un petit piédestal [46]. Des guirlandes sont souvent suspendues à la tête centrale. Les artistes javanais se sont complu à varier cette donnée de toutes les manières possibles, mais sans en changer les grandes lignes ; c'est seulement sur la façon dont sont traitées les trois têtes que leur fantaisie s'est donné carrière. Ils n'ont guère modifié le principe même qu'en remontant parfois tout le système sur deux colonnettes [9, 16, 99], qui le portent alors comme un linteau, et cette modification a sans doute pris naissance dans le motif d'entrée des porches légers [97 côté, 99]; car l'absence de paroi empêchait la descente des corps de moulures et des makaras. Ce dernier motif est assez peu fréquent ; il se combine toutefois dans un exemple [27] d'une façon fort curieuse avec le système ordinaire : toute la composition habituelle subsiste, mais les moulures d'encadrement forment un coude et enferment des colonnettes qui viennent supporter leur partie supérieure. Un seul exemple [21] montre la tête indépendante des corps de moulures ; elle est alors encadrée par la baie de la porte. Parfois un linteau interrompt la combinaison. Les chutes de moulures partent au-dessous de lui, le motif décoratif de la tête s'élève au-dessus. Le seul exemple que nous puissions en fournir remplace, contre l'habitude, la tête par une rosace. Cette tête ainsi relevée au-dessus du linteau se substituera au premier motif et formera le décor constant des âges postérieurs [36, 77].

Mais cette modification une fois devenue la règle, un subterfuge assez malheureux sera nécessaire. Doublée de l'épaisseur de linteau, la tête écraserait la porte : comment en augmenter la hauteur sans en compromettre la solidité ? Un encorbellement à plusieurs gradins successifs relève le linteau au-dessus de la baie réelle [36]. Enfin ce dernier membre subsiste seul quand la tête disparaît [90]. Nous trouvons deux exemples de portes hors du type classique au Bōrōbudur [44 et 55]. Le dessin y correspond plutôt à un porche [44] ; mais dans la figure 55 il est difficile, à cause des anneaux, qui forment marteau ou mieux serrure, de ne pas voir une porte. Elle adopterait alors le type 58, car elle présente le linteau et les chutes de moulures que terminent têtes de makaras ou rinceaux correspondants. Elle en est différenciée par la substitution à la tête de monstre d'un simple fronton ondulé. Quant au motif de 54, ce n'est pas une porte, mais un porche, comme l'indique clairement la guirlande pendue au fronton. Le système ordinaire paraît le seul employé pour les fausses portes et les niches des étages.

Les portes se détachent souvent devant des vestibules traités eux-mêmes comme de petits édifices à pyramide [2, 22, 43]. Cette disposition paraît générale dans les monuments de Java, lorsque le vestibule donne accès à un édifice à pyramide, mais elle n'est pas obligatoire [11, 19]. Devant les édifices de moindre importance, ces petites tours font place à des porches plus ou moins fermés, depuis le mur plein [54], le mur percé de grandes baies [9] ou de baies à

balustres [18], les gros piliers de pierre [56], jusqu'aux minces colonnettes de pierre ou de bois [11, 60].

Ces porches offrent trois modes de couverture presqu'également représentés. C'est la terrasse à forme simple [62], richement ornementée [56], ou simplement couronnée soit par un amortissement unique [18], soit plus souvent par une crête d'épis peu saillants [9, 54]. Dans le second système, la couverture est formée par un appentis en doucine enfermé entre deux demi-pignons verticaux qui portent sur des murs [19] ou sur des poteaux [60]. Cette disposition est curieuse, car on voit mal une entrée ainsi présentée ; nous n'en avons malheureusement aucun exemple en façade. Il est fort possible d'ailleurs que, sur le côté de l'entrée, un léger motif formait fronton et rompait la sécheresse de la ligne, donnant une façade analogue à 100 ou 87 ; fidèle à ses habitudes de dessin, le sculpteur ne l'aura pas indiquée en profil. Le troisième système se montre comme un toit à deux pentes, dont le pignon droit ou penché s'élève au-dessus de la face d'entrée. Le section de cette couverture est, ou un tracé en coupe de cloche [49], ou un tracé à double pente, rigide ou légèrement incurvé [28]. Des exemples pour le premier cas nous montrent tout le pignon évidé en arc [11] (il est presque inexécutable), ou rempli par la ferme du pignon [108]; dans le second cas, les dessins de face indiquent un pignon plein [44]. Le premier système se décore parfois d'un fin amortissement circulaire [11]; l'un et l'autre présentent souvent une crête d'épis [49, 28].

Les édifices à pyramide sont à Java moins rarement percés de fenêtres qu'au Cambodge ou au Champa, et les quelques exemples de baies que nous y connaissons sont de simples rectangles coupés dans la maçonnerie (Čandi Sujivan, Čandi Pari, Čandi Pavan Dieng), alors même que la fenêtre est importante comme au Čandi Plaosan. De ces simples trous le n° 51 nous donne un exemple ; le n° 104 nous montre le mode de fermeture ou d'abri par stores à décor quadrillé. Souvent ces derniers sont figurés rabattus. Sont-ce bien des stores rabaissés, ou des décorations murales, comme au Prambanan, ou encore des fausses fenêtres, comme au Cambodge? Il est difficile de le savoir. Aucun des monuments encore debout à Java ne montre, croyons-nous, l'emploi de balustres tournés pour la clôture des baies, système qui au contraire est constant au Cambodge et fréquent au Champa : nos représentations en donnent cependant des exemples [18, 27, 52 et 49].

Dans les édifices simples et surtout dans les maisons, la forme de la fenêtre se modifie. Si nous trouvons parfois encore la baie rectangulaire simple [67], en revanche les édifices en bois nous l'indiquent enfermée tout naturellement entre deux poteaux ; un appui de bois détermine une allége. Les montants sont courbes ou droits si la paroi est courbe [60 et 62], et la baie est fermée de volets intérieurs [74].

Enfin la fenêtre affecte encore deux autres formes. L'une est celle d'un arc bilobé porté par deux colonnettes et soutenant souvent des guirlandes. Ce motif paraît souvent n'être qu'un simple décor [25]. Le n° 49 montre que

ce système correspond à l'occasion à une vraie fenêtre, car des figures entr'ouvrent des volets derrière cet encadrement. Toutes les baies au nº 103 sont traitées de cette façon et protégées par des stores. L'autre forme est la forme, classique ou dégénérée, des portes [89 et 76]. Rarement nous voyons les fenêtres couvertes par des auvents fixes; nous en avons cependant un exemple curieux [52], où du reste il protège plutôt la porte.

Quand la demeure devient un simple abri, les larges espaces entre les poteaux sont fermés, dans les maisons riches, par des stores d'étoffe qu'on relève en paquets, lorsqu'ils sont inutiles [93]. La clôture des maisons pauvres s'obtient par des panneaux de sparterie : baissés, ils ferment la maison; relevés, ils constituent auvents tout autour : c'est le système encore couramment employé de nos jours à Java comme en Indochine et sans doute dans la plus grande partie de l'Extrême-Orient.

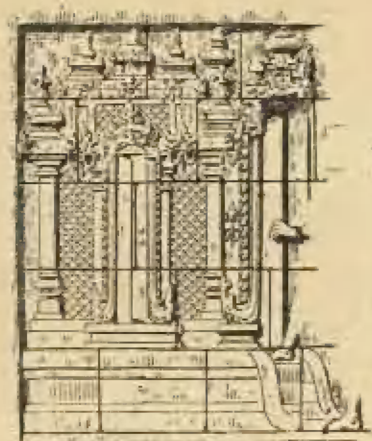
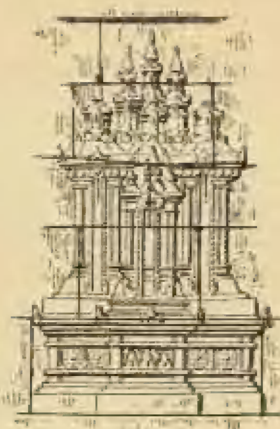
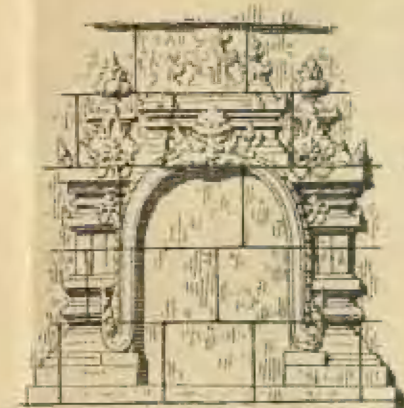
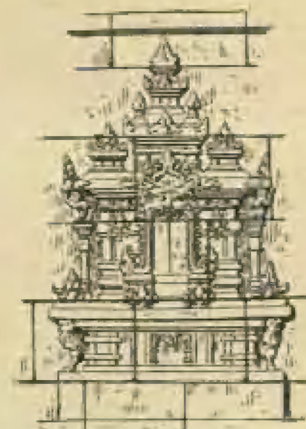
* * *

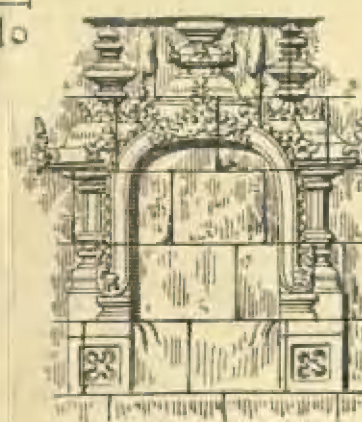
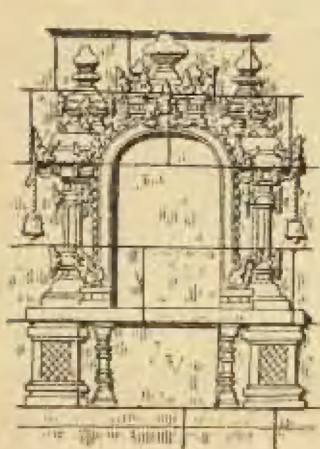
Ces généralités épuisées, il convient d'étudier une à une nos représentations.

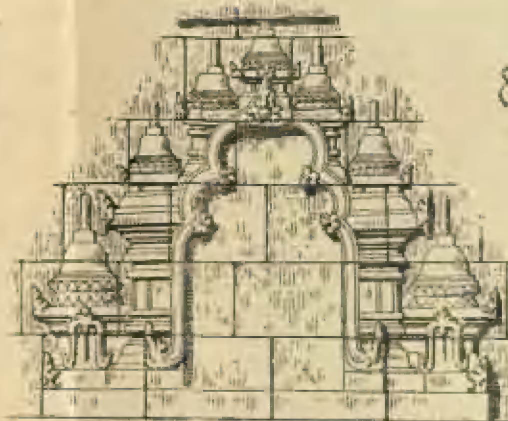
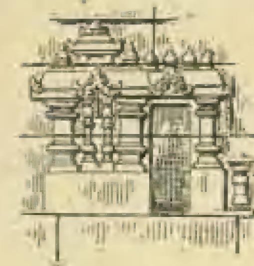
Les édifices à pyramide se montrent sous un petit nombre de formes différentes. Le type le plus simple présente un plan carré [17], muni sur une face d'une porte [13, 14, 16], parfois accompagnée d'un vestibule ou d'un porche [11, 19, 22]. Ce plan dut se compliquer fréquemment de fausses portes sur les faces latérales [9], mais rien ne les indique généralement en profil. Cette forme d'édifice assez simple paraît avoir été employée surtout pour les petits bâtiments; percée de deux portes symétriques, elle constitue le plus grand nombre des tours d'entrée en pierre.

Lorsque cette forme est appliquée à des édifices imposants, le nombre des étages de la pyramide et des décors qui les ornent augmente [2, 4]; des détails nouveaux s'ajoutent : ce sont des niches aux parois [2], des lions saillants aux angles du soubassement [4], des colonnes détachées, sans doute devant les murs, mais de toutes façons aux angles [4]. De ces édifices nous avons une série d'exemples plus ou moins déformés [1 à 4, 6, 8, 10 (?), 11, 20 (?), 21 (?), 28 (?), 40]. Quelques-unes de ces représentations exigent des éclaircissements.

L'édifice 2 nous met en présence d'un problème qui se rencontre souvent ici : le motif central est-il une porte ou une fausse porte? Si c'est une fausse porte, les fausses portes latérales ou la vraie porte devraient se voir par côté. Nous croyons plutôt que le sculpteur, qui veut ici indiquer un édifice sans insister sur la pensée d'y entrer, ne s'est pas préoccupé de figurer les vantaux de la porte ni le perron pour y accéder. C'est ainsi que, dans d'autres exemples, nous verrons le sculpteur, alors qu'il ouvre une baie, négliger d'indiquer les marches qui seules en rendent l'accès possible [4, 43, etc.] A la figure 1 au contraire, pour mieux exprimer l'idée que le personnage représenté pénètre dans l'édifice, il va ouvrir jusqu'à la porte latérale de front, qui fort probablement est en réalité une fausse porte.


1

2

3

4

5

10

6

7

8

9

12

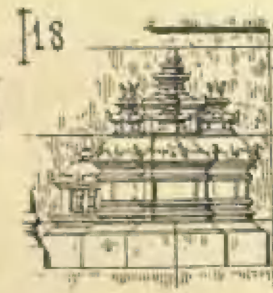
13

14

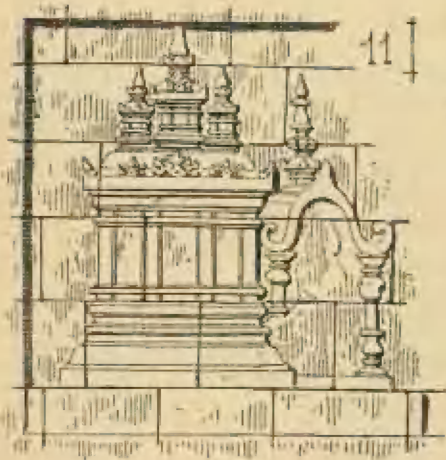
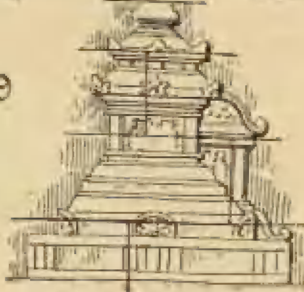
PLANCHE
I (1 à 22)
EDIFICES A PYRAMIDE

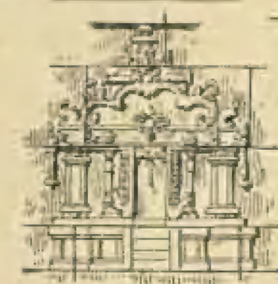
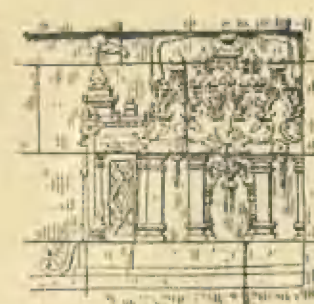
Echelle 0,05 p. M.


16

17

18

15


11

19

20

21

22

65c

NOTES DE LA PLANCHE I

3. Sous la niche est assise une figure de Buddha.

4. Le couronnement sur la dernière assise supérieure et la grande antéfixe centrale sur l'assise suivante sont restitués.

6. Dans la niche il y a un joueur de guitare, et sous lui deux autres musiciens.

8. Sous la niche il y a une figure de Buddha.

9. Une figure est assise sous le porche à droite.

10. Dans la niche est assise une figure de Bodhisattva.

12. La pointe terminale a été restituée d'après son arrachement.

16. Wilsen a pris deux simples joints pour des traits indiquant le piédroit et le linteau d'une porte.

20. Le bas de la représentation est masqué par des figures.

Cette représentation 1 nous donne un exemple d'essai de dessin de face fuyante. La figure se compose en effet de deux plans : l'un, à gauche, parallèle au mur même où il est sculpté, présente la porte enfermée entre deux panneaux quadrillés et deux pilastres : c'est une face latérale, pour l'édifice représenté. L'autre, à droite, est la face principale, ici fuyante : on y voit seulement une porte que précède un porche surmonté de deux amortissements. Par cette porte, dont le plan en réalité est perpendiculaire au mur où est sculpté le bas-relief, entre une figure dont nous n'avons indiqué que les pieds et une main. La représentation 22 montre une porte et un vestibule semblables de profil. Quant à la couverture de l'édifice lui-même, le manque de place l'a fait réduire à presque rien, mais on y reconnaît tous les éléments de la pyramide classique. Enfin les parois des murs donnent un élégant exemple de tapisseries murales analogues à celles que nous voyons au Prambanan, décoration qui peut rappeler ici aussi bien les voiles tendus entre les piliers d'un abri que les étoffes fixées aux parois d'un mur.

Les n°s 3, 6, 8, 10 représentent des édifices destinés à servir de niches ou de dais à des Buddhas ou à des saints. Il est probable que dans la figure 8 le stūpa inférieur indique une rangée de petits stūpas indépendants entourant entièrement l'édifice central et placés peut-être sur plusieurs rangs, à la façon des stūpas supérieurs du Bôrôbudur ou des templions du Čandi Prambanan ou du Čandi Sevu. Quant à l'édifice 20, on serait tenté d'y voir plutôt un abri à jour qu'une construction massive. Cependant la nature et l'importance des couronnements font supposer que les pilastres saillants qu'il montre sont appuyés à un mur épais, capable de porter les lourdes constructions supérieures.

L'édifice 21 présente une composition de porte et de vestibule fort intéressante, et qui serait incompréhensible, si le Čandi Sari ne vous donnait un exemple de ces curieux frontons au-dessus des fenêtres. Un dessin séparé (fig. 14) indique la façon dont on doit comprendre, à notre sens, quelles parties se détachent sur le fond et quelle était leur forme probable.



Fig. 14. — Interprétation du N° 21.

Après ces édifices à plan simple, nous nous trouvons en présence d'édifices à plan compliqué. Presque toutes nos figures se présentent pour le corps même du monument comme des bâtiments en croix simple. Mais les parties hautes correspondent mal à ce plan inférieur. Examinons par exemple le n° 12. Le plan en bas est nettement en croix ; mais à l'étage, si nous trouvons un amortissement qui peut fort bien être placé sur l'axe du bras de côté, en revanche nous trouvons à sa place, sur l'axe du bras qui vient en avant, la représentation d'une niche qui décore le centre de cet étage. Deux hypothèses se présentent : ou l'amortissement a été supprimé sur l'axe, ou sa vraie place est sur l'angle. Dans la première hypothèse, rien ne justifie sa suppression ; un

amortissement semblablement placé est parfaitement représentable [17]. D'autre part, si l'édifice avait été construit de cette façon, cet amortissement aurait presque complètement caché la niche. La deuxième hypothèse au contraire rend compte de tout, mais une correction est nécessaire en plan (fig. 15). Il faut supposer de côté la saillie d'un corps semblable au corps A ; cette saillie a pu être très faible et, pour cette raison, aurait été négligée par le sculpteur. Nous arrivons ainsi, au lieu d'un plan en croix, à un plan carré muni sur les côtés de légères avancées qui correspondent aux niches supérieures, tandis que les angles du corps carré viennent se couronner des amortissements. On voit en plan que cette composition rend bien mieux compte du carré central de l'étage, lequel serait disproportionné pour la masse centrale du rez-de-chaussée, si le plan général était en croix.





Fig. 15. — Interprétation du n° 17.

Une correction en plan identique doit être apportée pour les mêmes raisons aux édifices 29, 34 et à la tour d'entrée du n° 28.

Au contraire deux édifices ont bien certainement un plan cruciforme, soit simple [18], soit autour d'un carré central [25]. Le plan de l'édifice 18 rappelle celui de certains *prasat* du Cambodge et peut même, si l'on en juge par la disposition spéciale de l'étage, présenter un groupe de cinq petites salles rangées en étoile, chacune sous voûte indépendante, le tout précédé d'un vestibule (fig. 16) [1].

Le monument n° 25 offre un corps carré central accompagné de saillies si fortes que le plan se rapproche beaucoup d'une croix. Les hauts amortissements des extrémités montrent bien que ces avancées sont très développées, puisque de tels motifs ne se retrouvent que sur des vestibules dont la saillie est par nature fort prononcée [11]. La figure 17 donne notre lecture [2].

Il est plus difficile de se rendre compte du plan de 28, à cause de la gêne qu'apporte à l'examen l'existence de la porte-coupe. Le caractère de convention de cette porte est ici bien marqué par le fait que l'entrée réelle et sans doute unique (car il s'agit ici d'un temple) se trouve indiquée

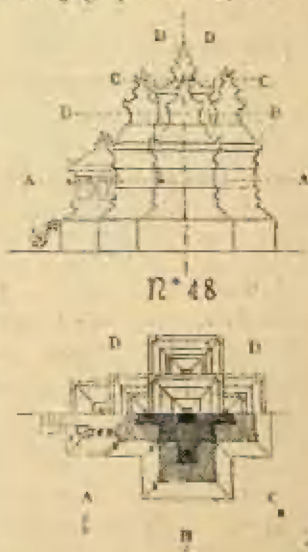


Fig. 16. — Interprétation du n° 18.

(1) Le tracé s'exécute avec la plus grande facilité par les arêtes. Sauf l'obligation de diminuer un peu les corniches aucune correction ne paraît nécessaire.

(2) La forme du couronnement β sur les deux petites ailes comparée à l'amortissement du porche de la figure porte à supposer que ces ailes sont des porches, hypothèse que confirme

sur la paroi fuyante qui fait face à la tour d'entrée. Des amortissements sont très visibles sur les axes. Cependant le tracé horizontal est encore un carré à faces saillantes. On s'en convainc aisément, dès l'instant qu'on essaie de dessiner le plan de la couverture. Il est, en effet, impossible de faire concorder la place des vases et le centre des terrassons, si l'on n'interpose pas un carré central ; mais alors l'établissement du plan devient absolument aisé (fig. 18) (1).

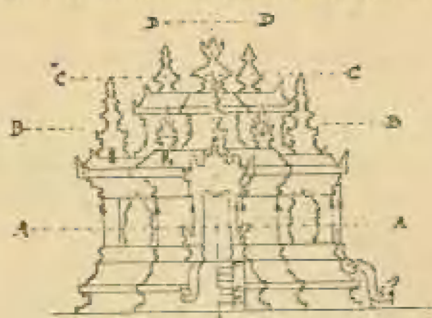




Fig. 17. — Interprétation du N° 25.

Les deux autres édifices que nous avons dessinés dans cette série rentrent plutôt dans le système d'une tour carrée à quatre fausses portes, mais unies aux parois de la tour par des corps plus ou moins puissants. La distinction se fait aisément de ce chef que la corniche ne règne pas ici comme dans les exemples précédents. Le bas-relief 43 paraît correspondre à un édifice important ; son couronnement montre une certaine complication. Nous essayons de rendre compte de cette composition dans la fig. 19 (2).

---

a large ouverture des parois latérales. D'autre part le plan B indique clairement une croix. Le motif central a trop peu d'importance pour qu'on puisse y voir un carré accompagné d'ailes saillantes : elles seraient plus importantes que lui. Or un tel tracé est impossible à réaliser en plan. Nous ne pouvons non plus voir dans les arêtes extrêmes celles d'un carré qui serait décoré en avant d'un motif central saillant, car ce carré supérieur serait plus grand que le carré inférieur qui le porterait. En outre l'amortissement central, très admissible s'il forme le centre d'une croix, serait, en raison de son peu de hauteur, presque invisible, s'il occupait le centre d'un carré. Nous croyons donc que les plans de B et C sont nettement en croix. Mais d'autre part les amortissements β ne peuvent être reçus que par les angles d'un carré. Au niveau A nous devons par suite trouver un carré dont se détachent sur les quatre faces les porches signalés plus haut. La lecture que nous proposons nous paraît alors s'imposer. L'objection principale est la disparition du motif β sur l'axe en façade, mais cette suppression correspond trop bien aux simplifications de ce genre de dessin pour qu'elle nous paraisse difficile à admettre. Toute autre lecture nous semble d'ailleurs impossible. Le tracé s'exécute ici en projetant en plan les arêtes de A et de B, puis en plaçant les amortissements suivant les diagonales des divers angles saillants.

(1) Le mode de tracé que nous avons adopté consiste à mettre en place les amortissements de côté, que nous croyons être ceux des diagonales et non des axes latéraux, puis les corniches correspondantes, enfin les amortissements des axes, en traçant la corniche à la distance donnée précédemment. Les murs des parements se déterminent aisément ensuite.

(2) Nous sommes forcé de réduire la porte : une semblable largeur d'ouverture sous un vestibule en rendrait la construction impossible. Le groupe des trois amortissements en forme

La représentation 32 correspond aussi à un grand édifice. Il présente une saillie du corps central derrière le corps des fausses portes; elle manque latéralement, et la correction que nous avons proposée est nécessaire. On trouvera le plan tel que nous croyons qu'il faut le lire dans la fig. 20 ([1]).

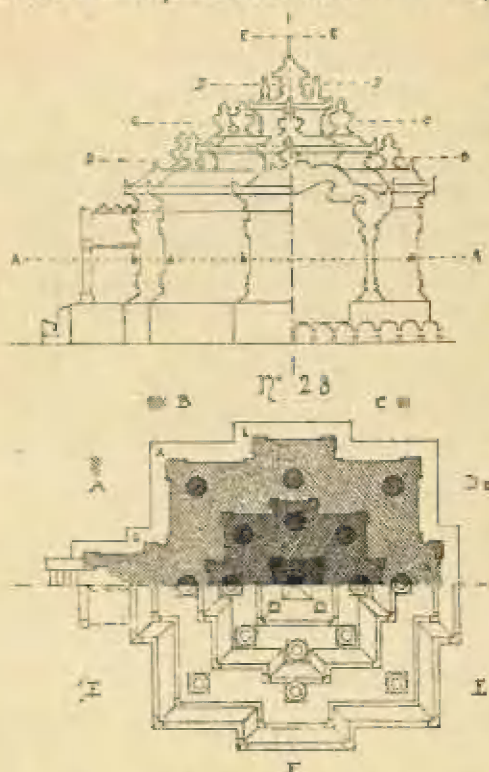


Fig. 18. — Interprétation du N° 28.

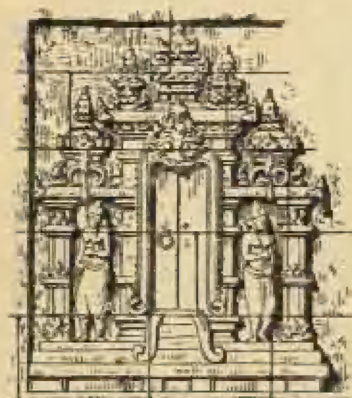
Nous arrivons enfin à quelques édifices de forme spéciale qui rentrent dans cette catégorie en ce qu'ils sont terminés par des pyramides, mais qui en diffèrent en ce qu'ils sont des complexes de plusieurs édifices pyramidaux. Les uns nous présentent trois tours accolées transversalement à l'axe central; un autre nous montre une complication de plan bien plus importante.

Les deux premiers nous sont donnés par les bas-reliefs 24 et 27. Le n° 24 peut être une porte d'enceinte sacrée : les deux statues placées sous les tours latérales rappellent celles des *Dvārapālas*. Cette disposition, dont je ne crois pas qu'il subsiste d'exemples à Java, nous est montrée presque trait pour trait par les portes des enceintes d'un monument cham qui a beaucoup de rapports avec l'art de Java, le sanctuaire de Đồng-dương, monument du VIIIe siècle, par suite contemporain du Bōrōbudur (fig. 21). Les couvertures y paraissent

---

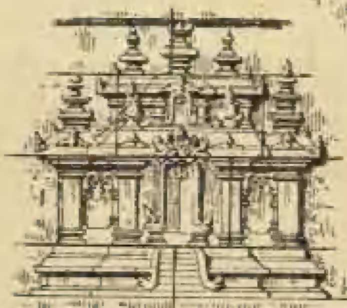
de stūpa qui décorent cette voûte indique une composition en quinconce, traitée sans doute en demi-quinconce sur les fausses portes. L'artiste, gêné par les motifs d'angle de la façade, a plus réduit le décor de cette porte que celui qui couronne les fausses portes. Mais trompé alors par la différence de niveau, il a rajouté un stūpa sur l'axe. Ce stūpa n'a pas de raison d'être et, s'il existait réellement, il n'aurait pu être négligé latéralement, tant il aurait d'importance en silhouette. Enfin nous sommes obligé de réduire les corniches, impossibles à construire avec cette saillie.

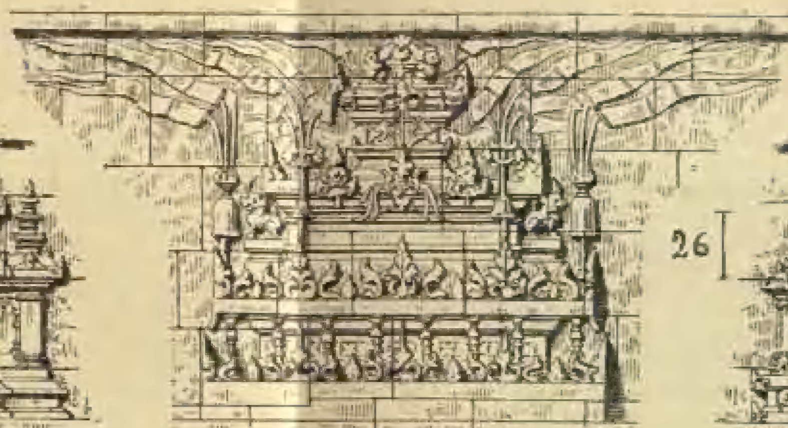
([1]) Il y a confusion sur le côté entre les arêtes T' et c', L'arête c', avec les dimensions de l'arête c, a le profil réduit de l'arête b au lieu d'avoir le vrai profil simplifié de c. En outre la porte que nous avons en façade est probablement une fausse porte, car la représentation étant dans un angle, est sans doute vue de profil. Les fausses portes ainsi relevées au-dessus de la cimaise de la base n'ont rien d'extraordinaire (temples de Dieng); elles font pendant à une vraie porte qui coupe la base. Nous reconstituons l'édifice avec ces corrections et rajoutons le perron nécessaire.



24

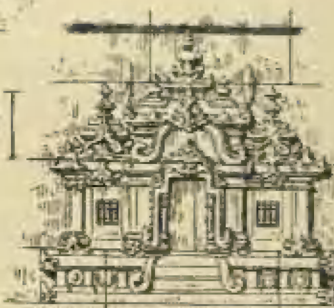
25

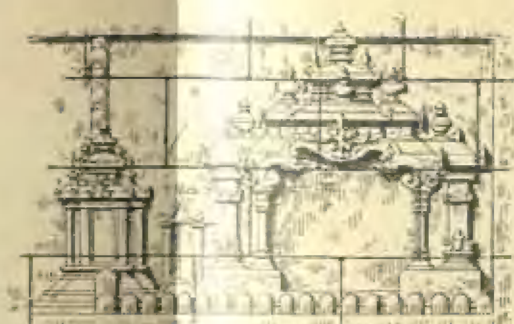




27

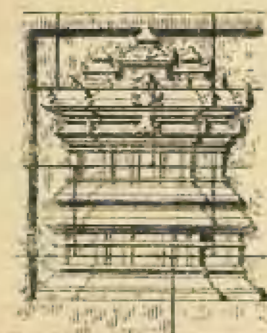
26





28

29



30



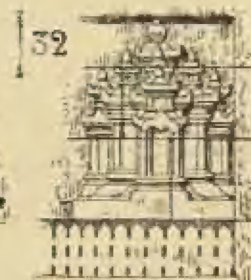
PLANCHE
II

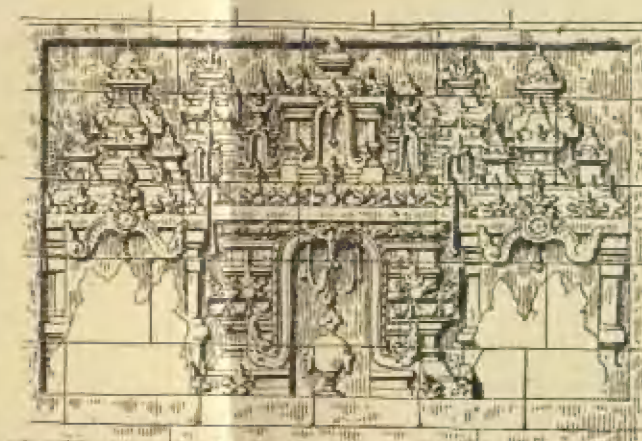
[de 24 à 43]

31



32



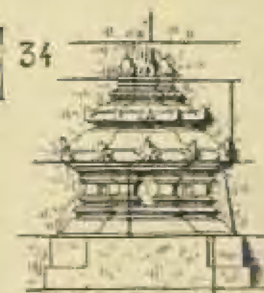


EDIFICES
EN PIERRE

0 — 50

Echelle 0,05 p M.

34

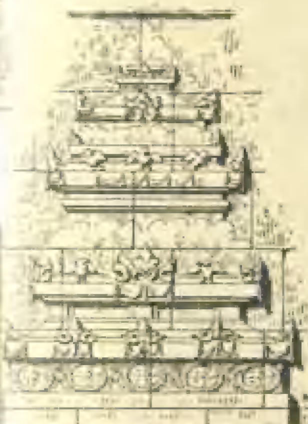


35



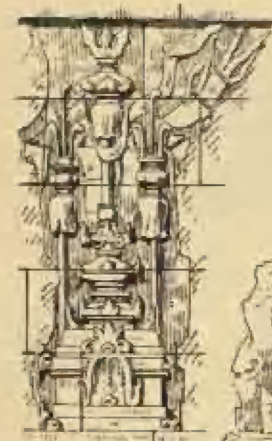
36

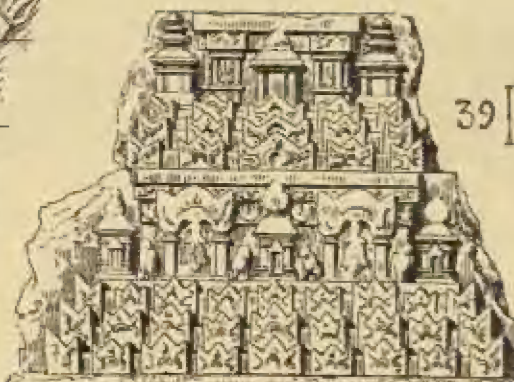




37

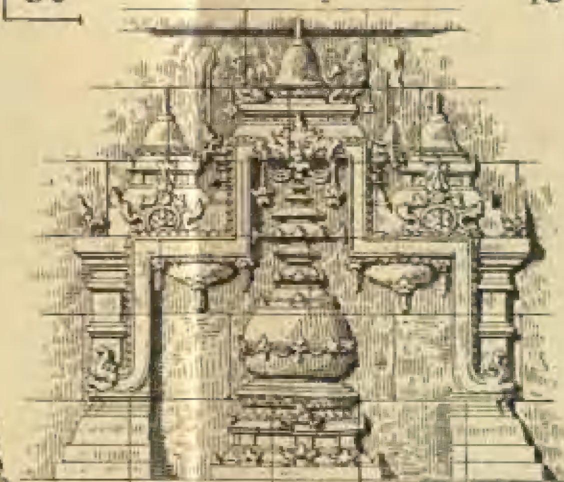
38





39

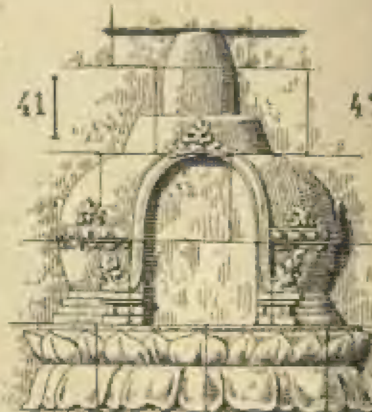
33



40

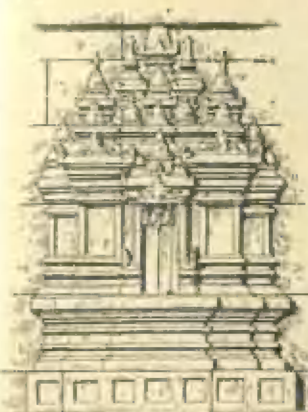


41



42

43



NOTES DE LA PLANCHE II

24. Leemans voit ici un temple ; ce n'en est pour nous que l'entrée.

25. Cet édifice, pour Leemans, est un temple ; à quelques minces détails près, ses formes sont identiques à celles du bâtiment Leemans, XCVI, 69.

27. Un pot de fleurs [illegible] l'ouverture de la porte. Leemans y voit, sans doute avec raison, l'un des trois palais des trois saisons donnés par Çuddhodana à Siddharta.

28. Les antéfixes [illegible] du *gopura* sur le deuxième joint sont restitués.

33. Les parties latérales sont masquées dans le bas par des figures.

38. Un autre mât [illegible] fait pendant à celui-ci de l'autre côté d'un édifice ; il se termine par la conque ailée. Aucune banderole ne s'enroule autour du mât.

39. Ces parties de couronnement proviennent sans doute de frontons de niches.

40. La pierre supérieure est très effacée, et, sauf l'émouchoir et la queue du lion, tout y est restitué.

42. Sous la niche est une figure de Buddha enseignant.

43. Le dessin de Wilsen est inexact pour le soubassement inférieur ; en outre il a oublié le *stûpa* sur l'axe, le deuxième en partant d'en bas, renversant ainsi l'erreur de l'artiste javanais.

différentes et semblent se rapprocher plutôt du système des toitures que montrent les édifices d'entrée khmèrs ; les voûtes de ces derniers s'allongent parallèlement aux murs d'enceinte.

L'autre édifice [27] peut être ou une habitation, si on en juge par les fenêtres latérales, ou un sanctuaire triple, analogue au Čandi Plaosan, qui lui aussi présente des baies d'éclairage, ou encore, en raison de sa similitude avec les gopuras khmèrs, une entrée d'enceinte. Nous croyons que cette dernière hypothèse doit être écartée, car les murs que cette entrée permettrait de franchir seraient certainement indiqués.

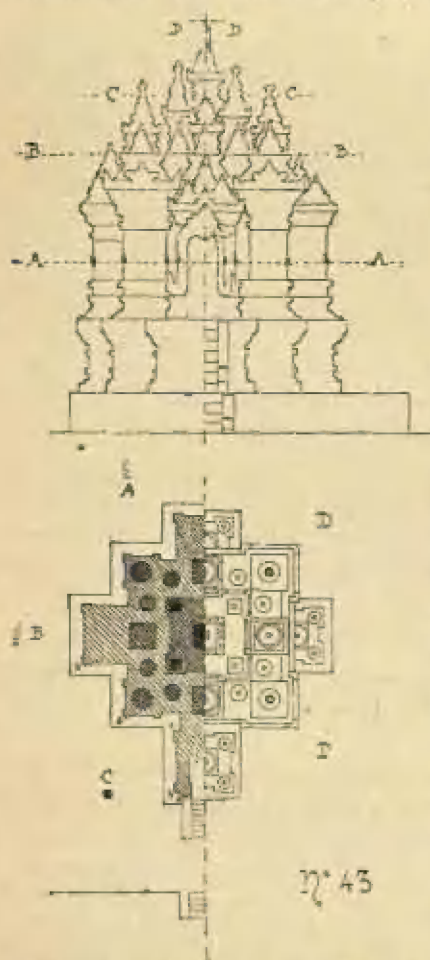


Fig. 19. — Interprétation du n° 43.

L'édifice 33 se présente comme une construction à trois corps et à cinq pyramides, disposition qui ne correspond à rien d'exécutable [1]. L'idée la plus naturelle et la plus conforme à l'esprit du dessin javanais est que le sculpteur a figuré entre les trois tours de façade deux autres tours plus éloignées ; c'est l'effet que donne la perspective vraie. La présence de figures devant les deux tours latérales, leur absence devant la tour centrale, amènent à supposer que cette dernière se détache des autres ; sa hauteur plus grande confirme cette idée, puisque la perspective lui donne alors plus d'importance. Notre plan n'est cependant pas encore ainsi réalisable. Il faut admettre, l'arrangement d'une semblable composition l'exige, que des bâtiments plus bas, sans doute des galeries, dont nous avons des exemples ici même [102], séparent ces tours et leur permettent de se dégager l'une de l'autre. Nous obtenons ainsi un plan (fig. 22), qui n'aurait rien d'insolite sur les rives du Mékhong. Faut-il l'admettre ici? Toute autre interprétation nous paraît présenter des difficultés insurmontables ; aussi bien la suppression des galeries dans la figuration

(1) Un autre édifice (Leemans, CCXV, 261) présente une façade triple presque identique, mais les sommets des tours intermédiaires manquent. Il n'existe qu'une porte au centre, ce qui confirme notre hypothèse.

n'a-t-elle rien de très étonnant; seules les tours comptent à Angkor, et la silhouette basse et sans accent des promenoirs a pu être aisément négligée par l'artiste, gêné ici par l'étroitesse d'un panneau. Cette figure est extrêmement déformée. Si les tours latérales paraissent avoir, en plus court et sans soubassement, leurs proportions assez exactes, en revanche celle du milieu est complètement aplatie: sa plus grande largeur rend plus insuffisante en effet la hauteur disponible au-dessus de la corniche presque régnante. En outre l'absence de personnages a rendu nécessaire la représentation de toute la tour, corps et soubassement. Le corps se réduit donc à presque rien, et le sculpteur est forcé de faire passer sa porte tout au travers du soubassement comme du corps, car elle eut été autrement ridiculement petite.



Fig. 20. — Interprétation du N° 32.

Il y a lieu d'observer que l'arrangement des différentes tours n'est pas identique, ce qui peut s'expliquer par la recherche de variété constante dans ces bas-reliefs (voir 18, où la similitude était indiquée par le plan). On peut cependant se demander pour la tour centrale, qui est probablement un vestibule, si la composition plus réduite au couronnement (un étage au lieu de deux) ne correspond pas à la réalité.

Avant d'aborder l'étude des édifices d'une autre série, il convient d'épuiser les rares données que nous fournissent les bas-reliefs postérieurs à ceux du Bōrōbudur, sur les constructions à pyramide dans les époques qui suivirent; il faut étudier en outre quelques édifices qui, sans rentrer au juste dans les bâtiments à terminaison pyramidale, n'en peuvent pas être complètement séparés parce qu'ils affectent une forme assez voisine, qu'ils sont entièrement construits en pierre ou qu'ils paraissent en général avoir accompagné des édifices à pyramide.

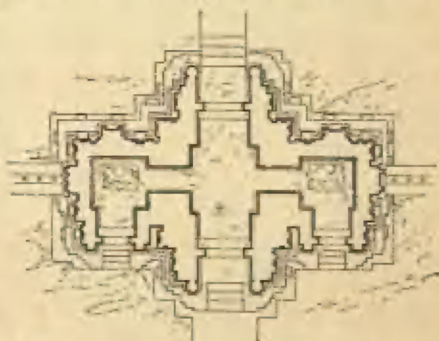


Fig. 21. — Porche II du sanctuaire de Đông-dương. Plan. Echelle : 0,0033.

Nous ne possédons dans les bas-reliefs postérieurs que deux renseignements au sujet des édifices à pyramide. Des figurations qui semblent avoir fait partie d'un fronton de niche et proviennent du Čandi de Gunang Gansir donnent la forme du couronnement pyramidal d'une tour [39]. Nous y trouvons les mêmes détails de niches et amortissements que dans les précédents, mais nous y voyons aussi se dessiner un motif spécial

qui caractérise les édifices d'époque relativement récente. Ce sont des bandes horizontales de gradins ornés d'antéfixes nues, simples épannelages des motifs anciens (voir par exemple l'antéfixe centrale de 17), qui forment transition entre chaque étage de la pyramide. Nous les retrouvons dans le second bas-relief qui provient du Ĉandi Panataran [36]; c'est une élégante petite tour dont tous les détails sont figurés avec la plus grande exactitude; la terminaison qui manque aux édifices encore debout, comme le Ĉandi Kidal (fig. 11), y est clairement indiquée.

Parmi les édifices que nous ne voulons pas séparer des précédents, nous trouvons tout d'abord les *stūpas*, dont le nombre de représentations est, comme il fallait s'y attendre, considérable au Bōrōbudur. Leur forme est très constante [42]: tous présentent l'apparence d'une sphère presque complète, qui par quelques gradins pose sur un coussin double de lotus; tous ont la bande médiane décorative et la pointe terminale. Ils ne diffèrent guère entre eux que par le détail, richesse des soubassements ou de l'entourage, nombre de parasols enfilés à la pointe, etc. [35, 40] (1). L'un d'eux présente une porte, sans doute une fausse porte, dans le soubassement; nous avons dit d'autre part quelle valeur nous croyons devoir attribuer à celle qui est figurée sur le stūpa 42. La figure 40 est particulièrement intéressante, car elle nous montre un stūpa enfermé dans un autre édifice comme nous le voyons dans les ĉaityas de l'Inde. L'édifice qui l'encadre est nettement du type à pyramide avec amortissements, eux-mêmes en stūpas. Il semble qu'on puisse en conclure qu'outre les figures de Buddhas et de Bodhisattvas que nous trouvons encore dans les temples javanais en forme de tours, ceux-ci ont pu abriter également à leur place un stūpa somptueusement orné.

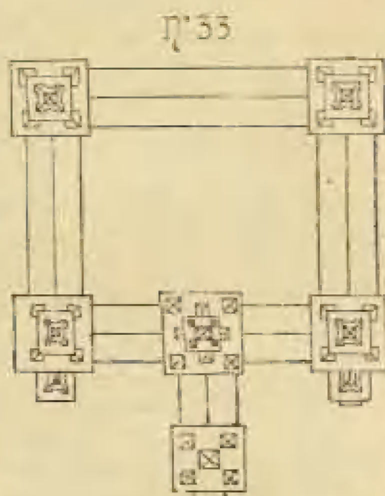
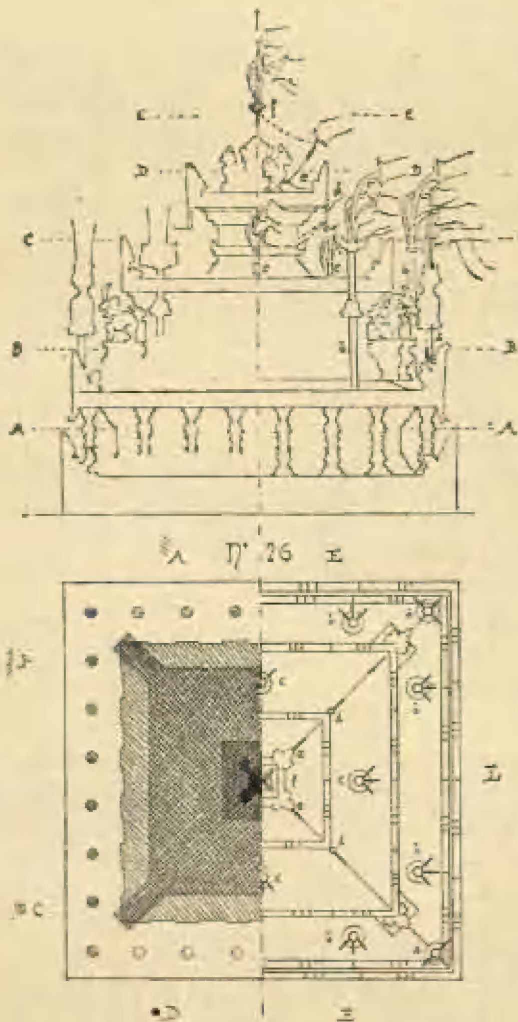


Fig. 12. — Plan supposé du n° 33.

Les deux édifices qui suivent paraissent n'avoir eu qu'une valeur ornementale. L'un [26] est une pyramide formée d'une superposition de terrasses très riches, et garnie de mâts décoratifs; on peut la comparer aux monuments en pyramide du Cambodge (Lunet de Lajonquière, ***Inventaire des monuments du Cambodge***, t. I, p. xxix), et son soubassement à colonnes détachées a quelque

(1) Un d'entre eux, qui nous a échappé, présente une terminaison à plus de douze étages qui s'enferme dans la silhouette d'un fuseau analogue, mais en plus compliqué, à celle de la représentation 35 (cf. un dessin de Wilsen, CCLXXIX, 98).

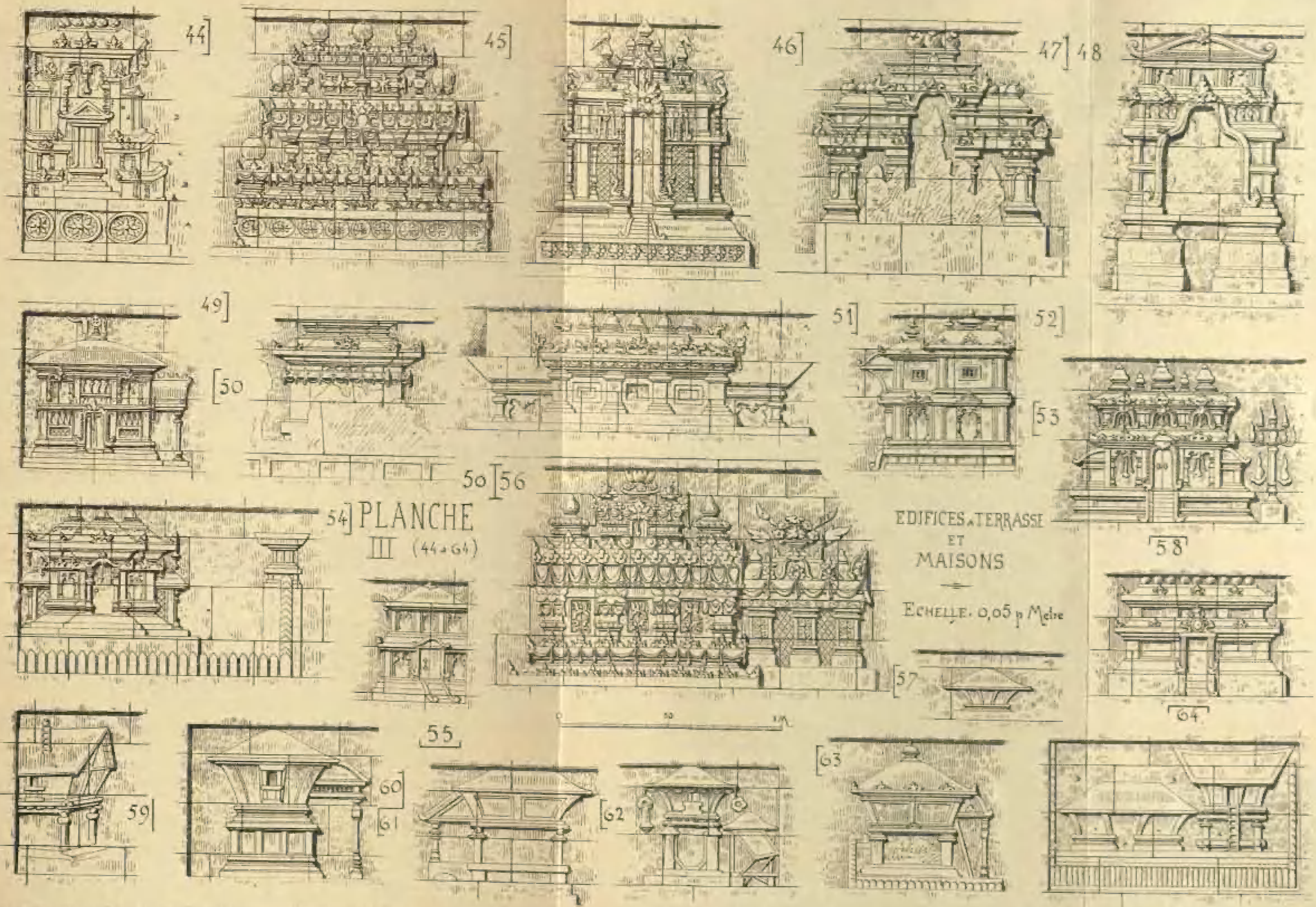
chose de très khmèr (fig. 23). Nous avons interprété l'autre [37] comme un simple motif d'ornement, une série de bassins concentriques et superposés. Leur rôle est nettement exprimé par la présence des lotus qui y baignent. L'un et l'autre motif devaient présenter une riche valeur décorative et orner splendidement temples ou palais. D'autres éléments sont souvent représentés qui devaient également contribuer puissamment à la beauté des lieux: les nos 38 et 41 nous montrent des *stambhas* ou des mâts à banderoles.


Fig. 25. — Interprétation du no 96.

La figure 31 est la seule parmi celles de cette catégorie qui ne provienne pas du Bōrōbudur; c'est un bas-relief du Panataran. Il montre une des cuves de maçonnerie qui encadrent le pied des arbres sacrés ou d'ornement.

* *
*

Lorsque des édifices à pyramide nous passons aux édifices à terrasse, nous nous trouvons en présence d'une difficulté assez grande. Il est en effet fort délicat, sinon impossible, de déterminer en quelle matière sont exécutées les terrasses. Dans les édifices en pierre à puissantes voûtes intérieures, comme le Čandi Sari, cette forme est facilement réalisée, et, si nous y voyons quelque puissant amortissement, sa présence n'a rien qui nous surprenne. Mais comment comprendre une semblable couverture sur une maison en bois comme 60 ou 61 ou sur un *pendopo* [96, 99], surtout lorsqu'on voit s'élever encore au-dessus de massifs amortissements? De telles constructions ne peuvent porter qu'une toiture légère, en chaume par exemple; déjà la tuile serait bien lourde pour ce rôle. Mais l'une et l'autre couverture sont impossibles avec une pente aussi faible: le premier coup de vent les rebrousserait. Nous ne voyons donc qu'un moyen de réaliser de


PLANCHE
III (44 à 64)
EDIFICES À TERRASSE
ET
MAISONS
ECHELLE. 0,05 p Mètre
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64

NOTES DE LA PLANCHE III

46. Leemans donne cet édifice pour un temple ; l'interprétation de la scène n'est pas assez probante pour que nous abandonnions notre hypothèse d'un édifice à étages, et par suite probablement civil.

47. Ce sont bien des balustrades qui accompagnent les terrasses, car des enfants, supprimés ici, s'y appuient. Leemans y voit, et cela est probable, un palais : les sacs sont pour lui des vases à provisions (?), les enfants des serviteurs.

48. Sous la niche une femme est assise.

49. Dans les panneaux *a* et le vide *b* se voient des figures. Le trait carré indique sans doute l'ébrasement vu en perspective. L'édifice pour Leemans serait une école (?).

50. Le bas est masqué par des figures. Le dessin de Wilsen est très insuffisant ; il installe sur la terrasse trois coupoles de pure fantaisie.

51. La fenêtre est indiquée vide par un pot de fleurs. La pierre A est entièrement restituée ; elle a disparu sur place, mais la restitution s'impose à cause du reste de la guirlande sur le rang inférieur.

52. Le bout de l'auvent manque et est restitué d'après d'autres exemples. Ce serait un palais royal, celui de Çuddhodana lui-même, et l'interprétation paraît sûre.

53. Il y a tout lieu de croire que l'objet qui accompagne l'édifice est un lampadaire.

56. Le dessin de Schönberg Mulder est absolument faux.

59. La fenêtre est marquée ouverte par deux vases sur l'appui.

60. Leemans y voit un magasin de vivres, plutôt qu'une maison ou un temple. Pourquoi ?

63. Un personnage gravit l'échelle, des dormeurs sont sous la maison.

64. Des figures sont assises ou couchées en *A*, des arbres se voient en *B*.

semblables toitures, tout à la fois légères et presque sans pente, c'est l'emploi d'un procédé analogue à celui des Arabes : porter sur une charpente résistante une masse de terre compacte, mêlée de paille hâchée pour l'alléger, modeler cette masse suivant la forme voulue et la couvrir d'un enduit assez résistant pour empêcher l'eau de l'attaquer. On obtient ainsi une couverture étanche, d'un entretien relativement aisé, si l'évacuation de l'eau est bien assurée, et l'exemple du Bòròbudur montre que les Javanais mettaient tous leurs soins à ce bon écoulement des pluies. Un de nos édifices [46] montre d'ailleurs une des gargouilles employées à cet effet, en makara, la forme consacrée pour cet usage.

En dehors de leur rôle de couverture, ces terrasses paraissent avoir eu un autre emploi assez curieux. Nous remarquons souvent sur le haut des toits [44, 47, 58, 65, etc.] une série de sacs fort nets et qu'il est bien aisé de distinguer des épis d'une crête comme dans 9 et 91. Une fois même [47], des balustrades entourent les parties hautes pour rendre l'accès de ces terrasses plus facile. Il est probable que ces sacs contenaient la récolte de riz et qu'ils étaient ainsi placés pour préserver le grain des rongeurs et le faire sécher, comme nous voyons faire encore aux indigènes sur les grands vans qu'ils étendent dans leurs cours. La même disposition se retrouve une autre fois [69] sur un toit aigu. Une échelle permet d'atteindre un de ces récipients maintenu sur la crête du toit.

Les édifices mixtes que nous allons étudier dans cette seconde série paraissent avoir leurs murailles en pierre ; quant à la terrasse, elle est soit en pierre et supportée par des voûtes, soit en terre battue et soutenue par un solide plafond de bois. La plupart des terrasses ont quatre pentes ; quelques-unes paraissent n'en avoir que deux et s'être terminées par de vrais frontons [48].

Le plan le plus simple est celui de l'édifice 52 ; il se présente comme un carré précédé d'un vestibule. Le bâtiment est à deux étages. Le rez-de-chaussée est muni d'une porte au vestibule et cette porte est couverte d'un auvent au premier. Le vestibule est ouvert latéralement en bas par une grande baie et la salle inférieure montre une fenêtre, si l'on en juge par la présence des colonnettes, surmontées d'un arc bilobé. A l'étage, les ouvertures sont réduites à des jours étroits, fermés par des balustres et analogues aux baies khmères et chames. Sur la toiture du corps principal cinq amortissements, sur celle du vestibule un seul donnent de l'élégance à la composition ; ils étaient sans doute faits de la matière terreuse décrite plus haut, sur un bâti de bois, et enduits ensuite de stuc ou de chaux.

Egalement à deux étages, l'édifice 55 est moins riche, mais plus ouvert, si l'indication de colonnettes et d'arc bilobé correspond bien ici à une baie.

Le bâtiment 49, à deux étages à couverture plus simple, est muni latéralement d'un porche léger dont nous avons la face en 11. La porte est du type classique ; le rez-de-chaussée et l'étage, largement ouverts, montrent des fenêtres à balustres et d'autres à encadrement de colonnes et arcs bilobés. Ces dernières

sont occupées par de petites figures qui regardent à l'extérieur ; entre elles et l'encadrement se voit l'ébrasement de la fenêtre indiqué en perspective.

Les édifices 50 et 54 paraissent être en croix et n'ont qu'un étage. Chacun des bras de la croix du second est ouvert d'une baie et précédé d'un petit vestibule ; peut-être est-ce par erreur du sculpteur que les portes y sont traitées différemment. La terrasse, qui présentait sans doute cinq amortissements, est sculptée.

L'édifice 44 serait, si notre interprétation est exacte, un édifice octogonal [1] à un étage. Peut-être les édicules latéraux sont-ils de petites *cella*, comme en montre le Čandi Sevu dans l'art ancien, et dans l'art plus moderne le Čandi Singosari. L'édifice paraît être supporté par trois terrasses, dont deux octogonales : faut-il y voir, à l'exemple du Bōrōbudur, des galeries superposées, auxquelles la porte figurée dans l'axe donnerait accès ? Nous aurions dans ce cas le plan représenté dans la fig. 24.

D'autres édifices se présentent comme une salle en longueur. Le bâtiment 51 est muni de deux porches à ses extrémités et éclairé latéralement d'une fenêtre

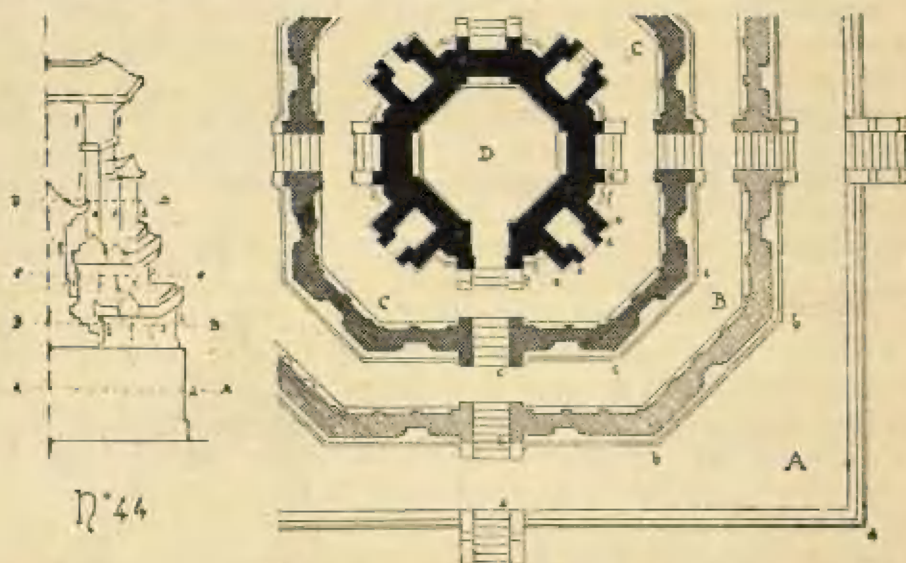


Fig. 24. — Interprétation du N° 44.

dans la travée centrale. La terrasse s'allonge sur un seul axe et se couronne de cinq amortissements en forme de stūpas à la file, tandis que quatre antéfixes ornent les quatre angles de la surface qui les supporte. Il est probable qu'à

---

[1] Ce n'est pas le seul exemple d'édifice sur plan polygonal que donne le Bōrōbudur et, quelque défiance qu'on puisse avoir des dessins de Schönberg Mulder, il est impossible de ne pas reconnaître un édifice de ce genre dans sa planche XLIV, 22.

l'intérieur une voûte continue ou trois voûtes pyramidales soutiennent cette couverture.

Nous nous trouvons avec 45, en présence d'un de ces dessins tellement surchargés de décors, tellement transformés en ornements, que leur interprétation devient très délicate et parfois même fort problématique. Nous y voyons un édifice en longueur en raison de l'exacte similitude des trois amortissements du haut ; il montrerait extérieurement deux rangs de vérandahs que précéderaient des terrasses occupées aux angles par les mêmes amortissements ; enfin l'étage supérieur serait en retrait sur l'étage inférieur de la largeur de la vérandah.

L'édifice 58, heureusement moins compliqué par le décor, paraît être à deux étages. Il est partagé en trois éléments et sa porte est ouverte dans l'espace central. Peut-être la division en étages est-elle purement décorative : la section en serait alors analogue à celle de 53. Ce dernier bâtiment est formé aussi de trois travées avec porte au milieu ; en outre, il possède un porche à chaque extrémité. Il montre un étage orné de fausses fenêtres ; c'est là, semble-t-il en effet, un simple décor, qui, comme au Čandi Sari, est destiné à regagner la hauteur de la voûte, support de la lourde couverture ; la coupe, analogue à celle de l'étage au Čandi Sari, indique cette disposition [fig. 25].

Quelques édifices offrent une forme mixte entre les édifices à pyramide et les édifices à terrasse. Ils ont au centre un couronnement pyramidal, sur les côtés une couverture plate. Nous avons comme exemple de ce mélange de formes les édifices 46, 47 et 56.

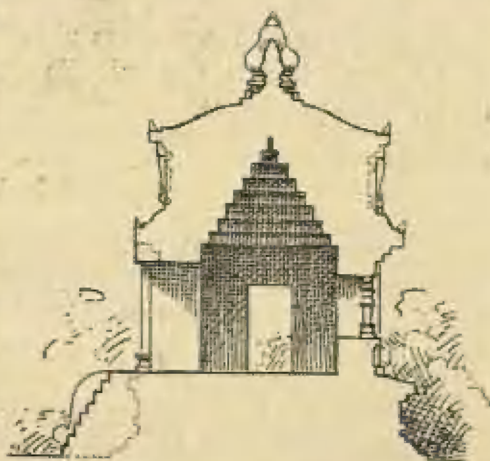


Fig. 25 — Coupe supposée du nº 53.

L'édifice 47 pourrait encore rester dans la catégorie précédente, car si la partie centrale est surélevée, elle ne forme pas à proprement parler pyramide. On pourrait le faire rentrer également dans la série des pendopos, parce qu'il semble supporté par des piliers qui en laissent tout le dessous à jour. Le fait intéressant qu'il présente est le détail de ses balustrades légères, saillantes, analogues à celles que nous trouvons au Bōrōbudur autour des bâts à éléphants.

L'édifice 56, très déformé par le dessin, est divisé en trois travées ; il est précédé à l'une de ses extrémités d'un porche en longueur, formé de piliers de pierre, entre lesquels pendent sans doute des stores. Il est probable que trois voûtes à plan carré soutenaient la couverture continue en pierre et que celle du

centre, plus haute, supportait le couronnement central en pyramide. Mais cette interprétation n'a rien de sûr, en raison du manque de précision du dessin.

L'édifice 46 peut être interprété de deux façons différentes. On peut y voir un édifice analogue aux édifices 1, 2, 4, terminé par une pyramide, et qui présenterait seulement la bizarrerie d'être divisé par le décor en deux étages fictifs, d'être orné de colonnettes détachées sur tout son pourtour et d'avoir à la corniche des antéfixes d'angle, d'une forme tout à fait particulière. La dimension énorme de la porte n'a dans ce cas rien de bien étrange (voir 1). Mais cette interprétation rend trop insuffisamment compte, à notre avis, de la bizarrerie du décor, de la forme spéciale du soubassement et de la présence des makaras à la corniche, pour que nous l'adoptions. Nous verrions plutôt dans ce bas-relief la représentation assez gauche d'un édifice à deux étages, entourés chacun d'une vérandah. L'étage inférieur est muni d'un vestibule orné d'une porte, que l'artiste, habitué à l'élever jusqu'à la base de la pyramide, a maladroitement traitée de même ici. Derrière les galeries, au rez-de-chaussée, les parois massives sont ornées de tapisseries murales, tandis que des arcades, composées à la façon ordinaire des portes ou des niches, éclairent la salle supérieure sous la vérandah haute. Un terrasson en doucine couvre le portique supérieur à la base de la pyramide qui décore le centre de l'édifice. Cette terrasse est en terre battue, et de larges gargouilles, analogues à celles du monument même du Bōrōbudur, en rejettent les eaux aux angles, pour protéger les galeries. La composition de l'édifice serait alors en somme une véritable tour à deux étages enfermée entre deux rangs de vérandahs et précédée d'un porche. Elle pourrait alors rentrer dans la classe précédente.

* * *

Avec ces constructions mixtes nous avons épuisé la liste des édifices à murailles massives. Les bâtiments qui nous restent à étudier sont des édifices à parois légères, des maisons ou de simples abris, les *pendopos* : la maison javanaise étant souvent fort ouverte, il est d'ailleurs assez difficile de distinguer nettement dans nos représentations ces deux genres d'édifices.

La maison du Bōrōbudur peut se classer de deux façons différentes, suivant qu'on considère la forme des murs ou celle de la toiture. Les parois sont obliques, parfois courbes et alors s'évasent vers le haut, ou verticales comme on les voit d'ordinaire. La toiture se montre soit comme une couverture en terrasse, toujours ici à quatre pans, soit comme une toiture, sans doute en chaume, invariablement à deux pans. Prenons pour base de notre division la forme qui est spéciale au Bōrōbudur, celle de l'inclinaison des parois.

Nous classerons alors dans une première série les maisons 57 et 59 à 64. Une fenêtre éclaire l'intérieur [62]; une porte sous un porche y donne accès, d'une manière fort sommaire, par une échelle [63]. Pour primitif que paraisse ce système, c'était cependant le seul connu, et nous le voyons employé dans un

riche monument en pierre comme le Čandi Sari. Dans deux exemples de maisons paysannes, les cloisons sont réduites à de simples poteaux obliques et le plancher se relève à peine au-dessus du sol [57, 64].

Le type à panneaux droits est donné en édifices riches par les nos 65, 67, 69, en édifices pauvres par 66, 68. Les parois semblent largement ouvertes et les baies sont abritées par des auvents mobiles, qui, relevés, forment vérandah, et abaissés, forment clôture. Dans les édifices des deux séries, la couverture en terrasse domine ; seuls deux de la première [59, 64] et un de la seconde [66] montrent une toiture à long pan.

Parmi tous ces bâtiments, 59 et 64 présentent un intérêt particulier. Sans doute cette forme mixte dut prédominer dans l'espace de temps assez court qui sépare la construction du Bōrōbudur de celle du Prambanan, car elle est constituée des deux éléments qui caractérisent l'aspect des maisons dans les deux édifices : parois obliques qui ne se retrouveront pas au Prambanan, toiture à long pan à peine représentée au Bōrōbudur.

Nous trouvons au Prambanan la maison déjà bien modifiée. La lourde terrasse a disparu ; la toiture à forte pente prédomine, et si les pignons y sont nombreux, déjà apparaissent les croupes qui prévaudront seules dans les représentations suivantes ; les parois sont et resteront verticales [1]. La matière des couvertures est le chaume, dont la nature est indiquée clairement par l'épaisseur même du bord inférieur de la toiture et par la présence fréquente d'oiseaux picorant sur ses pentes. La maison s'élève sur des pilotis qui reposent eux-mêmes sur une terrasse [81]; des panneaux ornés forment les parois [81], qu'ouvrent des fenêtres relevées d'une allège moulurée [74]. Souvent les pignons sont supprimés et la toiture est à quatre pans ; mais les pentes, rapides et droites, ne rappellent en rien ici la molle couverture des maisons du Bōrōbudur. Les habitations 71, 72, 75, paraissent donner plus de hauteur aux piliers qui supportent l'étage. Celui-ci n'est plus reconnaissable, tant il est réduit par les nécessités de la composition du bas-relief. Il prend si peu de hauteur qu'on pourrait le considérer comme une simple frise, mais l'exemple de 72 et de 76 montre qu'en réalité ces maisons avaient bien deux étages : l'un, au-dessous, plus élevé, était à vide et servait d'abri et de dépôt, l'autre, au-dessus, servait d'habitation. L'édifice 70 paraît présenter des piliers en pierre qui portent directement la toiture. C'est peut-être d'ailleurs un porche au devant d'une construction légère, car le fond quadrillé dont il se détache présente toute l'apparence des cloisons de bambous écrasés, encore en usage chez les Javanais d'aujourd'hui. Les figures 80 et 83 montrent des maisons du même système, mais très ajourées, et dont les panneaux sont constitués, comme ceux de la maison annamite, par des

---

(1) Notons cependant que les bas-reliefs du Čandi Jago montrent, au moins une fois ou deux, une maison à couverture en tuiles dont les parois sont incurvées (cf. la grande monographie de Brandes, pl. 54, 90, 91).

auvents mobiles en natte de bambou qui, relevés, laissent circuler l'air, tout en formant abri. Dans d'autres constructions [76, 92], cet étage inférieur prend plus d'importance et s'augmente d'une vérandah continue. Parfois ces abris latéraux ne pourtournent pas ou ne s'étendent que d'un seul côté [83]. Toutes ces représentations sont intéressantes par le fini du détail qui montre toutes les combinaisons de la charpente, combinaisons qui paraissent d'ailleurs le plus souvent assez simples.

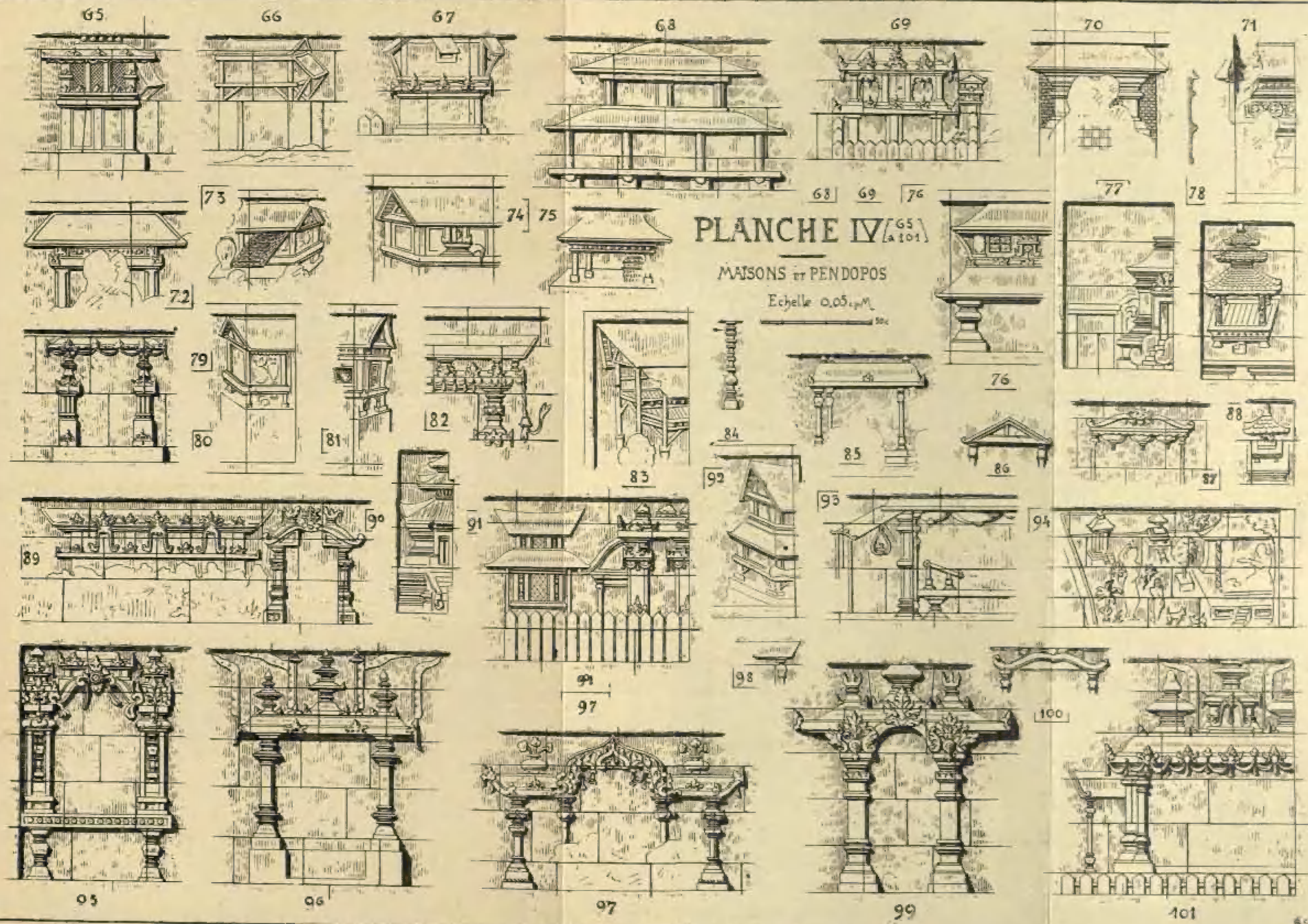
Avec les monuments de l'époque postérieure, Panataran, Javi, Jago, nous ne rencontrons plus que rarement la maison à murs épais [77, 90]; bien plus souvent la toiture est supportée par des poteaux libres sculptés [78, 94] ou tournés [84] et l'air circule sous un toit d'un genre tout nouveau : les pentes se relèvent légèrement aux angles, et ceux-ci se couvrent de tuiles arrondies qui forment recouvrement sur les arêtes [78]. La maison est en général relevée sur une terrasse de maçonnerie [90, 94], parfois même elle en est encore séparée par de courts piliers [78]. Mais la caractéristique spéciale de ces constructions, c'est le parti adopté de superposition de toitures [78, 90], dont nous n'avions pas d'exemple auparavant, et qui cependant rappelle pour le détail d'évasement du corps de chaque étage, la maison primitive du Bōrōbudur et le *saṅghārama* [103]. Nous avons des exemples de cette combinaison d'étages appliquée à un temple [118] ou à une maison [78,90], nous en retrouverons plus loin quelques exemples plus riches encore (1).

De nombreux petits édifices, tous identiques, sont restés pour nous un problème [88]. Ils sont sur plan carré et ne présentent généralement qu'un étage de toiture. Mais cette toiture n'est supportée par aucun pilier apparent. On voit seulement au milieu une indication de sculpture qui peut se rapporter à un rocher ou à un feu. Nous ignorons et le rôle et le mode d'exécution de ces bizarres édicules.

* * *

L'étude des pendopos nous ramène au Bōrōbudur, où ils sont en nombre considérable, pour la plupart du reste fort simples. Ils se composent d'une terrasse ou d'une toiture portée sans doute par de nombreux points d'appui, s'élevant

(1) On croit généralement que cette forme a pour origine la Chine où elle s'est maintenue avec l'architecture légère. On serait tenté de se demander si ce ne serait pas en Chine et au Japon une importation hindoue, tant cette forme est liée au principe même de composition de ce dernier art, le principe de création par répétition et multiplication d'un motif unique. Les parasols superposés des stūpas, la forme des saṅghārāmas de l'Inde, celui même qui est représenté ici, accusent des silhouettes analogues. Cette forme aurait disparu totalement de l'Inde, sauf au Népāl ; mais la disparition complète d'une forme est-elle beaucoup plus étrange que celle d'une religion toute entière comme le bouddhisme ? Quant au retroussement des angles, il est fréquemment indiqué ici [44, 48, 52 et surtout 65] ; l'emploi de l'antéfixe d'angle correspond au même goût et devait donner à l'œil le besoin d'un retroussement de la masse de l'angle même, lorsque cette antéfixe était supprimée.


PLANCHE IV (65 à 101)
MAISONS ET PENDOPOS
Echelle 0,05 p.M.
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100
101

NOTES DE LA PLANCHE IV

67. Au-dessus de la palissade se distinguent les arbres d'un verger.

68. Les deux étages sont occupés par des figures entassées.

69. Le vide sous la maison est indiqué par la présence de figures assises.

70. Au bas et au centre de la représentation est donné à plus grande échelle le motif des nattes en cloison de bambous écrasés devant lesquelles sont assis les personnages ; cette disposition est encore la plus fréquemment employée dans l'ouest de Java pour l'établissement des cloisons.

71. Le dessin est accompagné à droite du profil des moulures relevé sur le bas-relief, profil que le dessin ne suffirait pas à rendre assez clair.

72. L'édifice est en partie masqué par des figures ; origine inconnue, dans le pasangrahan.

76. Vases, jarres, caisses sous la maison ; origine inconnue ; côté extérieur ouest du pasangrahan.

82. Le bas est masqué par des figures. Le dessin de SCHONBERG MULDER est absolument faux et de pure fantaisie.

86. Le profil est indiqué par une coupe en pointillé sur le dessin.

91. LEEMANS y voit une salle ou un palais ; la deuxième attribution paraît plus probable.

93. Sous la galerie extérieure des gardes dorment ; sous le toit une femme accouche. Les rideaux n'existent qu'au-dessus du lit. Tout le dessin sur la pierre A est restitué.

95 à 99. Sous les niches de 95, 97 et 99, un personnage est assis sur un trône ; dans 96 est un Buddha enseignant. Les fleurs du porche de 97 sont naturelles, car un paon les picore.

sur une plateforme continue [108]. Par convention, ces piliers, quelle que soit la longueur du pendopo, ne sont en général figurés qu'aux extrémités ; sous leurs architraves se suspendent des rideaux, qui permettaient de fermer en partie cet abri ouvert à tous les vents.

Ces édifices ne se distinguent guère les uns les autres que par la forme de la couverture et la plus ou moins grande richesse du décor aux toitures et sur les piliers. D'ordinaire simples, minces colonnettes de bois ornées symétriquement aux extrémités de profils presque toujours identiques [96, 102], ces piliers semblent parfois en pierre et sont alors richement ornés [82, 91] ; d'autres fois ils semblent mixtes, tout au moins faits de deux pièces, petites colonnes de bois ou de pierre posées sur de hauts dés de pierre [79]. Quant à la forme de la toiture, elle est, comme pour les autres constructions, double : nous trouvons la terrasse à faible pente [85] et la toiture à deux pans terminée d'habitude par des pignons penchés [82]. Le plus souvent les pendopos à terrasse n'ont pas de pignon [79] ; quelques-uns cependant en présentent [87]. La saillie de la couverture est en général ornée d'antéfixes et de guirlandes [79] ; le faîte, d'une crête [91] ou d'amortissements [96] souvent fort importants, parfois même d'un véritable étage [102] et des décors mobiles que l'on voit d'ordinaire orner les parties hautes, oriflammes [101], émouchoirs, etc.

La longue nef du pendopo peut aussi s'interrompre et présenter un motif central traité comme le pignon d'une autre nef transversale [97].

D'autres fois, sur le plan carré d'un pendopo, qui n'est plus ainsi qu'une sorte de dais, s'élève un étage de couronnement avec amortissements d'angles ; les quatre faces sont alors en général traitées en pignon [95, 99].

La toiture à double pente semble avoir été préférée pour les pendopos les plus simples ; elle fournit pourtant le motif de pendopos fort riches, lorsqu'elle se divise sur trois nefs de poteaux et se relève suivant la nef centrale pour laisser deux passages d'air latéraux [82].

* * *

Nous trouvons peu d'édifices considérables en bois. Ils tiennent souvent et de la maison et du pendopo ; c'est pourquoi nous les plaçons ici, sans les rattacher spécialement à l'une ou l'autre de ces séries. Encore 89, qui présente deux étages, peut-il être dans le bas construit en pierre : on n'en voit que l'étage supérieur en longueur éclairé par des fenêtres à encadrement de porte classique et couvert par un toit à pignons inclinés.

Les dessins de 93 et 101 les feraient rentrer à première vue dans la classe des pendopos ; mais le détail du double pilier d'angle et la présence d'une porte latérale [101], inutile sous un abri ouvert, nous obligent à les mettre à part. Nous sommes ici en présence de salles fermées de murs sur trois côtés, largement ouvertes sur un quatrième ; c'est d'ailleurs sans doute à la présence de

ces murs, dont la tête se voit derrière le pilier latéral, qu'on doit dans le nº 101 la bizarrerie de la présence d'un faux petit étage sur la terrasse supérieure. Dans le nº 93, ces murs sont entourés d'une vérandah ; des gardes y veillent ou même y dorment.

La représentation 104 est assez peu claire ; il semble cependant qu'on puisse l'interpréter comme un édifice de pierre en bas, de bois au-dessus, à trois étages, et précédé d'une vérandah ou d'un porche. La couverture est en terrasse ; nous ne pensons pas cependant qu'il faille voir dans l'édifice postérieur une construction en pierre munie de voûtes : la hauteur manquerait pour les tracer. Peut-être l'étage inférieur est-il entièrement à jour. Quant à l'étage supérieur, il est largement percé de baies munies de stores qui sont représentés baissés ou levés: c'est, en quelque sorte, une terrasse couverte offerte à la fraîcheur du soir, plutôt qu'un lieu fermé ; l'étage intermédiaire paraît être l'endroit le plus clos de tout l'édifice. Mais il est difficile de savoir quelle part de fantaisie il y a dans tout cela.

La représentation 102 est d'une lecture si aisée et si précise que nous n'hésitons pas à en donner une restitution (fig. 26). Nos seules corrections consistent dans l'adjonction d'une travée dans le bas et le relèvement du toit. Ce n'est pas que cette combinaison d'une colonne sur l'axe, si contraire aux habitudes ou aux manies européennes, soit impossible à Java. Les faces latérales du Čandi Sari nous montrent deux travées seulement. Mais ce n'est pour nous ici qu'une simplification. L'étage, d'ailleurs, montre clairement une division en trois travées. Quant au toit, il est aisé de voir que, dans ces proportions, il devrait faire place à une terrasse : suivant les habitudes de ce dessin, il n'est indiqué que pour mémoire.

Le détail de l'étage est si net que nous avons pu en tracer le plan. Les curieux atlantes en grotesques, qui rappellent ceux de l'art hindou et de l'art cham, se détachent du fond, et sont encadrés de colonnettes ; celles-ci reposent sur une poutre, dont l'about montre clairement, comme les balustres qui viennent la supporter au droit des colonnettes, qu'elle est en saillie. Les fenêtres sont enfermées de même entre deux pilastres saillants. En arrière de cette composition et des antéfixes qui ornent la poutre, se voient le décor du mur en doubles pilastres et le soubassement d'étage divisé de même. Cet arrangement est identique à celui des bâtiments de Mĩ-sơn de l'époque primitive. L'auvent saillant, maintenu en porte-à-faux par le poids de l'étage (disposition qui rappelle certains arrangements de l'Inde postérieure), s'appuie par un balustre sur la charpente de la galerie d'accès. Enfin aux angles de cet auvent se dressent des émouchoirs au rôle purement honorifique, sans doute comme les parasols.

Notre restitution donne le plan du rez-de-chaussée et de l'étage, le côté correspondant à notre représentation et la face en retour de l'édifice. Il est à remarquer qu'en plus riche, cet édifice ne diffère de la maison habituelle [59, 64] que par le détail minime de l'auvent. Nous nous plaisons à constater en outre la similitude extrême qu'il y a entre la composition de ce bâtiment et l'hypothèse de restitution que nous avions présentée pour la grande salle de

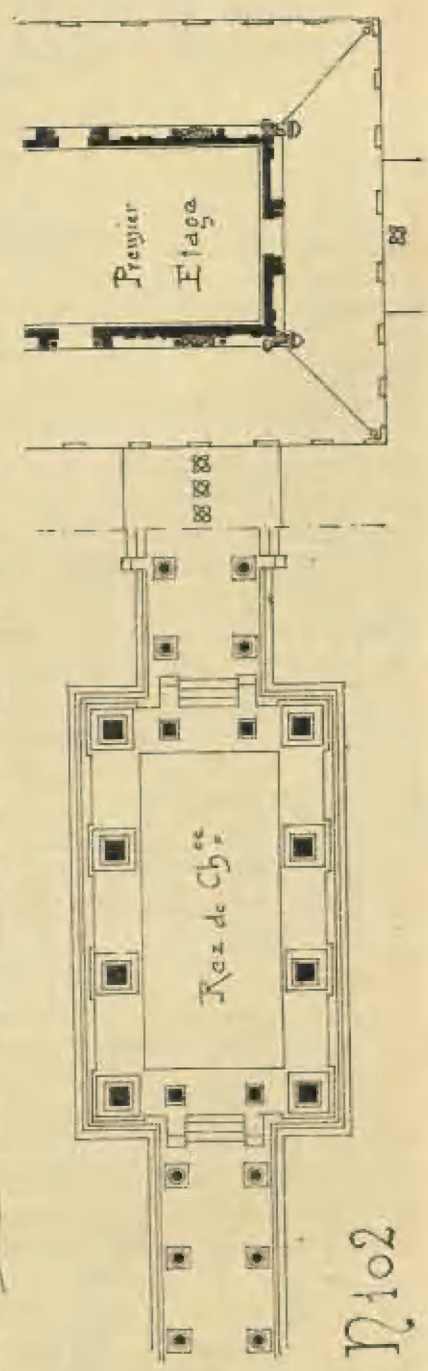


Fig. 26. — Interprétation du N° 102.

Pô-Nagar de Nha-trang (*B. E. F. E.-O.*, II, 1, fig. 9, p. 34). Le point le plus douteux dans cette restitution était précisément l'existence de ces deux pignons, qui sont particulièrement clairs dans cette représentation issue d'un art similaire et contemporain.

Enfin l'édifice 103 est tout différent; il en manque malheureusement la partie inférieure. C'est un véritable saṅghārāma à étages superposés, d'une lecture heureusement fort claire. Il semble que la salle inférieure ait été fermée de murs pleins. Cette représentation est fort intéressante pour son caractère de vérité et jette un jour nouveau sur les descriptions obscures des pèlerins chinois.

Les bas-reliefs postérieurs ne nous ont pas donné d'images spécialement intéressantes de pendopos ou de grands édifices en bois, au moins à une échelle suffisante pour qu'on en puisse étudier le détail.

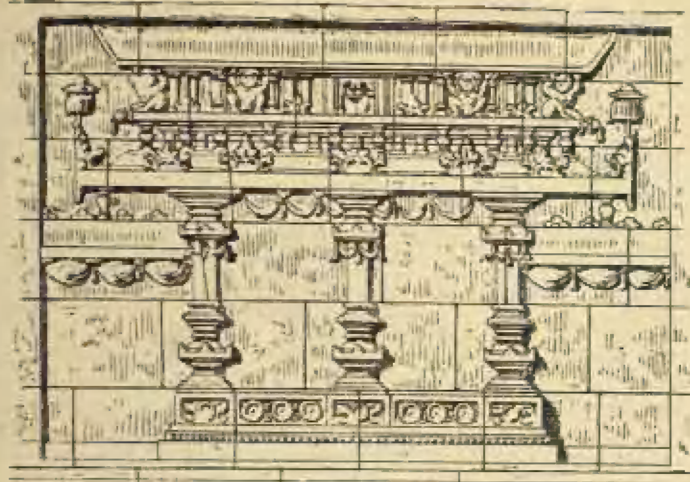
*
* *

Nous avons achevé l'examen des formes et des éléments des principaux édifices que nous avons rencontrés dans les bas-reliefs de Java. Il convient de rechercher maintenant quelles données ces sculptures nous fournissent sur les dispositions relatives de ces bâtiments. On comprendra sans peine que l'apport du Bōrōbudur et du Prambanan soit faible en ce sens: les conventions du dessin ne se prêtaient pas à la représentation d'ensembles; pour la raison contraire, les représentations postérieures nous sont ici très utiles.

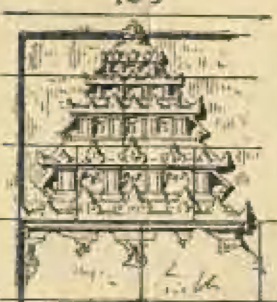
Le Bōrōbudur ne nous donne guère qu'une indication: sanctuaires ou palais étaient enfermés entre des palissades ou des murs. Les palissades sont presque seules employées au Bōrōbudur; au contraire, ce système est complètement abandonné dans les bas-reliefs postérieurs au profit des murs. Les innombrables exemples anciens nous montrent ces palissades formées de pieux énormes terminés soit par un angle [91], soit par un cercle [28], soit par un angle curviligne [112]. Ces terminaisons dans nos dessins correspondent sans doute ou à des terminaisons en pyramide sur pieux carrés [91], ou à des terminaisons côniques [91], sphériques [38] ou en cône curviligne [112] sur pieux circulaires. Cette dernière forme est d'ailleurs la plus probable; on l'attendrait d'autant plus que dans le seul exemple [28] où l'on peut se rendre compte de la section de la traverse, celle-ci est circulaire. On la voit en effet, dans la partie de palissade qui s'éloigne et par suite monte, dessiner au-dessus de chaque pieu son encastrement dans le pieu suivant par un demi-cercle. La façon dont ces traverses sont placées marque clairement la similitude qui existe entre ces palissades et les rails hindous.

Le Bōrōbudur nous donne un exemple de mur [108] que couronne un chaperon en coupe de cloche maladroitement indiqué; nous en trouvons un dessin bien plus net au Prambanan [109]. Les bas-reliefs suivants offrent soit des murs nus [Javi, 94, 107], soit des murs consolidés par des pilastres [Jago, 110, 118]; ils semblent parfois être recouverts de tuiles [Jago, 111].

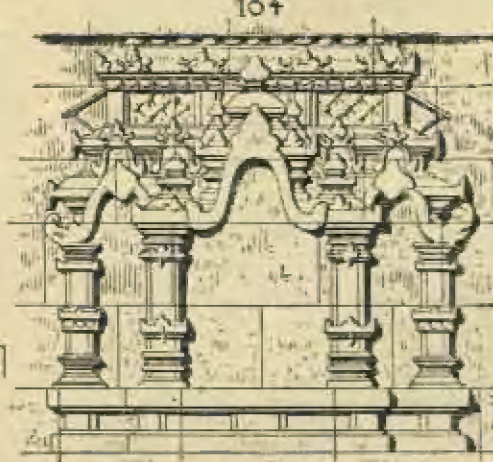
102



103



104



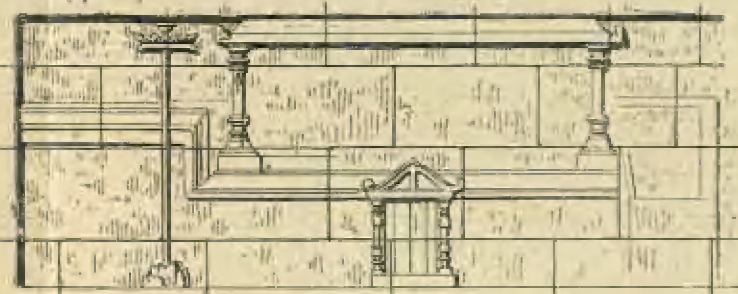
105



106



108



107



109





110



111

PLANCHE

V (102 à 119)

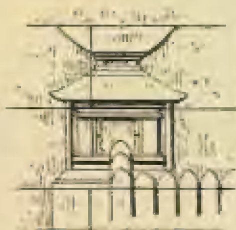
PENDOPOS

ENTREES

ENSEMBLES

Echelle 0,05 p.m.

112



113



114



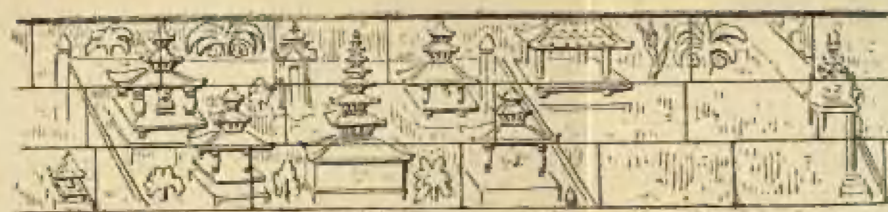
116

119

115



117



118

NOTES DE LA PLANCHE V

103. LEEMANS donne cet édifice comme un temple en forme de pyramide. Rien dans le reste du bas-relief ne nécessite cette identification.

104. Une femme est assise sous la niche; des suivantes se voient dans les abris latéraux. LEEMANS voit ici, sans raisons spéciales, un temple; nous croyons plutôt à un palais, à cause de l'étage.

106. C'est pour LEEMANS l'entrée de palais de Siddharta.

108. Le mur, dont les arêtes, s'il y en a, ne sont pas représentées, n'est reconnaissable qu'à son chaperon d'un profil analogue à celui du nº 109. Il occupe en réalité, dans sa partie haute, la 2e assise, et, dans sa partie basse, où il est précédé d'un porche, la 3e et la 4e assises.

109. Sur le côté droit de la figure est indiquée la coupe du chaperon du mur, tel qu'il est sculpté sur le bas-relief.

111. LEEMANS donne ce gopura qui ouvre un simple jardin comme un temple (?).

112. Dans l'espace vide entre l'enceinte principale et la porte latérale extérieure sont des personnages debout; l'un passe sous la porte, d'autres sont assis dans la petite maison supérieure.

Dans les palissades les portes ne paraissent jamais simples. Elles sont toujours placées dans une petite construction. Au Bòrōbudur, c'est, pour les grands édifices, une tour à deux portes, soit à pyramide [105, 119, 28], soit à terrasse [106]. Le passage semble relevé par un double perron [119]. Souvent l'édifice est une petite construction de bois, simple [54] ou à double étage [112], toujours remontée par un soubassement de maçonnerie plus haut que la palissade. L'axe de la toiture est généralement placé dans le sens de l'entrée [91], parfois transversalement [69]. Souvent ce petit bâtiment est entouré d'une vérandah soit à fines colonnettes [111], soit à simples poteaux [91, 112]: c'était sans doute le lieu où se tenaient les gardiens de l'entrée, tandis que la petite salle de l'étage pouvait leur servir de guette en temps de troubles.

La clôture en murs étant plus sérieuse, une simple porte sous un porche suffit dans le n° 108.

Le Ĉandi Prambanan [109] et, beaucoup plus tard, le Ĉandi Panataran [77] nous montrent aussi dans ces murs de simples portes, encore munies de doubles perrons au Prambanan.

Les figurations des autres séries [Javi, 118; Jago, 110] présentent des tours d'entrée à double perron; nous voyons ici apparaître le curieux système des doubles demi-tours qui ne s'est maintenu de nos jours qu'à Bāli. Le Ĉandi Jago nous en donne de nombreux exemples [113, 114]. Un bas-relief conservé sous le n° 436 au musée de Batavia [117], d'origine inconnue, mais contemporain sans nul doute du Panataran, nous en montre un type particulièrement intéressant. C'est une porte de ville. Cette curieuse représentation, malheureusement fort petite et réduite encore dans notre reproduction, mérite une description détaillée, car c'est le seul exemple que nous connaissions, avec 5, de défense des villes javanaises. Dans le coin à droite est la silhouette d'une maison que nous n'avons indiquée, pour plus de clarté, que par son seul contour.

La partie principale à gauche donne le mur d'enceinte de la cité avec tour d'angle s'élevant sur une sorte de bastion d'angle muni de créneaux. Ce mur est percé d'une grande porte à double demi-tour. Chaque portion de tour s'élève sur une portion de bastion et le même plan vertical coupe tour et bastion, laissant entre les deux moitiés un étroit escalier qu'indiquent au dehors les échiffres colossales d'un perron. Les deux tours ont en outre un degré extérieur au niveau des courtines; il permet d'y accéder d'une première cour, à laquelle la porte double donne entrée. Un second mur appuyé sur un bastion forme une nouvelle défense devant la cité qu'une porte plus simple ouvre. Quant à la ville elle-même, enfermée entre des murs, elle n'est représentée que par deux maisons, l'une à 6, l'autre à 4 piliers, et par un temple qui s'élève entre elles. Au dehors, une sorte de faubourg occupe l'angle droit supérieur du panneau. Un premier rang supérieur présente d'abord trois petits édifices : c'est, en allant du mur à droite, un abri en terrasse avec des sacs dessus, une maison ordinaire, une meule (?), un arbre; plus bas, ouvrant une enceinte en bois recourbé, une porte à toiture en terrasse. Entre cette terrasse et l'abri mentionné ci-dessus,

une autre maison à quatre piliers. Les édifices en pyramide sont du type du Čandi Kidal (fig. 11) ou de la représentation 36.

L'ensemble correspond au plan représenté fig. 27. Le bas-relief 5 indique en plus des tours d'angle traitées de même en sanctuaires, des divisions intérieures, l'issue d'un ruisseau qui alimente la ville, une rivière, des parts de rondins, des chemins, des rizières, des arbres et un hameau aux maisons entourées de murs.

Deux bas-reliefs du Javi et du Jago méritent une étude particulière, car ils nous font connaître les dispositions d'ensemble de sanctuaires complets, dispositions que nous ne pouvons jamais retrouver exactement dans l'étude des ruines, parce que seuls les édifices en pierre ont laissé des traces nettes, tandis que toutes les dépendances, le plus souvent en constructions légères, ont disparu sans laisser de vestiges, ainsi que tous les aménagements de jardins, de plantations, etc. Par une nouvelle bonne fortune, les représentations que nous possédons se rapportent à des édifices de matériaux différents.

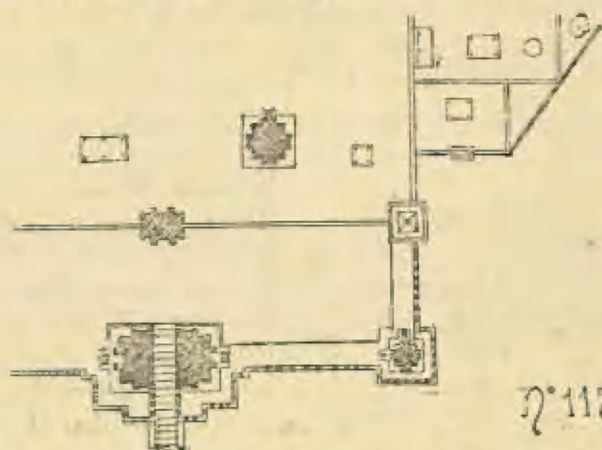


Fig. 27. — Plan supposé du N° 117.

La première, celle du Javi [107], nous montre un temple en pierre. Le sanctuaire principal a un soubassement énorme qui lui donne presque l'apparence d'avoir deux étages. Les dispositions actuelles du Čandi Kidal et du Čandi Jabung montrent qu'il n'en est rien. Il est accompagné de trois petits pavillons sans doute tournés vers lui et réunis sur une même terrasse, disposition qui éclaire le rôle de la terrasse qui barre l'accès du Čandi Kidal. Seul le sanctuaire est couvert d'une pyramide de pierre. Il forme le centre d'une cour rectangulaire entourée de doubles murs et de fossés pleins d'eau qu'accompagnent des plantations alternées de grands et de petits arbres, alternance qui ne peut être le résultat du hasard ; il est curieux de remarquer la diminution régulière et d'une perspective parfaite de certaines rangées d'arbres.

En avant de cette partie essentielle du monument se trouve une autre cour qui paraît en culture. Un nouveau mur enferme le tout. Dans cette cour un grand bâtiment semble destiné à recevoir ou les moines ou les serviteurs du temple ; il s'allonge perpendiculairement à l'axe général.

Une porte monumentale entre deux demi-tours occupe le centre de cette enceinte, que ferme en avant un mur très bas. Notre interprétation de ce

bâtiment double en une porte est indiscutable. La nudité de la face antérieure de la tour postérieure ne se peut comprendre dans toute autre hypothèse. La bizarrerie de l'image s'explique par l'embarras de l'artiste. Dans l'impossibilité où il s'est trouvé de montrer les deux perrons en même temps, puisque l'un aurait dû être caché, il les a fait tourner d'un quart de cercle en maintenant leur opposition. Quatre pavillons occupent les angles de l'enceinte ; un petit temple se voit hors d'axe. Enfin devant le nouveau mur, un second hangar s'allonge entre deux pavillons, dont un seulement est figuré. Des plantations régulières occupent les chemins de ronde, et la muraille extérieure est garnie d'un fossé, qui n'est sans doute qu'une dérivation de la rivière ; des arbres, qui semblent des cocotiers, y baignent. Le fossé se contourne dans un angle autour d'un nouveau petit pavillon, qui peut avoir été répété aux autres coins.

Plus loin que la rivière, à droite, se voit encore une assez grande maison à six poteaux et, dans l'angle en haut, une petite tourelle.

Nous proposons pour la lecture de cette figure le plan ci-joint (fig. 28). Il est intéressant de remarquer que, si notre lecture est exacte, l'édifice principal

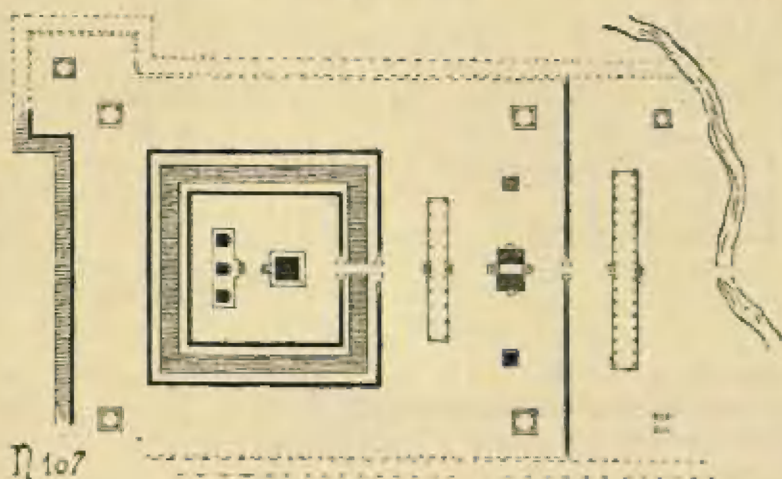


Fig. 28. — Plan supposé du N° 107.

tourne le dos à l'accès. Le fait paraîtra moins étrange, si l'on observe que, comme au Ĉandi Kidal, en raison de la terrasse aux trois pavillons, l'arrivée directe au sanctuaire serait toujours impossible, même si terrasse et sanctuaire étaient tournés du côté de l'entrée.

La seconde représentation [118] provient du Ĉandi Jago. C'est celle d'un temple en construction légère. Faut-il ici renverser la représentation et supposer que le haut ou le bas de la composition a été rejeté à droite faute de place, ce qui nous donnerait un plan analogue au précédent, ou admettre sur l'autre côté un autre ensemble semblable à celui de la cour de droite, ou plus simplement

encore accepter comme fidèle la représentation que nous possédons ? Il nous est impossible d'en décider. Retenons donc seulement les faits principaux. Le monument se compose d'un sanctuaire à pyramide de toits, cantonné de quatre pavillons couverts de même. Ils sont enfermés dans une cour munie d'une tour d'entrée ; cet ensemble est compris à son tour dans une seconde enceinte, qui sur un côté forme un jardin occupé par diverses annexes ; il se dégage sur l'extérieur par une nouvelle tour-porte.

* * *

Avec ces deux derniers bas-reliefs si instructifs nous avons atteint la fin de notre série de représentations. Jetons maintenant un coup d'œil d'ensemble sur les données qu'elles nous fournissent.

Si parmi nos représentations, nous ne nous attachons qu'à celles dont l'entourage indique la nature, qu'observons-nous ? Les édifices 22, 28, 40, 51 doivent être des monuments religieux ; 2, 8, 25, 33, 44, 45 peuvent en être également. Dans les palais, ou, si le mot paraît trop ambitieux pour certains bâtiments, dans les habitations, se classent sans grands risques d'erreur 11, 12, 16, 27, 47, 49, 50, 52, 101, 106 ; avec moins de garanties 13, 17, 29, 91. Or la forme des sanctuaires nous est connue, dans sa donnée la plus générale, par les restes de ceux qui se sont conservés ; nous ne savons rien de l'habitation.

Le temple est ici présenté dans sa silhouette ordinaire d'édifice à pyramide pour les nos 22, 28, 40, 2 et 8, ou de complexe de ces mêmes formes [33]. Trois édifices seulement se montrent sous un aspect différent. L'un [44], édifice polygonal, couvert en terrasse, pourrait être un sanctuaire de forme nouvelle, si notre lecture et notre attribution sont exactes. La présence des sacs sur la toiture la rend discutable. Les deux autres sont des édifices allongés et couverts par une terrasse, l'un sans étage [51], l'autre avec un premier [45]. La multiplication de leurs ouvertures semblerait indiquer ici, si ce sont bien des locaux religieux, des monastères plutôt que des temples.

Parmi les palais, écartons 50, qui est incomplet, et 106, qui n'est qu'un détail, une entrée ; la plupart [11, 12, 16 ; 13, 17, 29] se présentent exactement comme des édifices à pyramide, et 27 comme un groupe de ceux-ci. Seuls les bâtiments 49 et 52, qui sont évidemment en construction légère, et 47, 101 et 91, qui affectent la forme générale des pendopos, n'ont rien du système à pyramide. On peut donc dire nettement que le palais, lorsqu'il est en pierre, affecte la forme du temple ou d'un groupement de temples. Il faudrait d'ailleurs peut-être, pour être dans le vrai, renverser la proposition, car le sanctuaire n'étant dans l'idée hindoue que l'habitation même du dieu, il se peut que la forme du temple soit dérivée de celle du palais. Une seule espèce de bâtiments paraît avoir affecté un caractère plus nettement civil : ce sont les pendopos, si souvent représentés dans nos bas-reliefs ; mais là encore il n'y a rien d'absolu et les bas-reliefs du Jago ne laissent aucun doute à cet égard : on y voit en effet

des statues abritées sous des pavillons complètement ouverts (cf. ***Beschrijving van de ruïne bij de desa Toempang, genaamd Tjandi Djago***, par le Dr Brandes ; phototypies 178, 179, 180, etc.).

Il n'y a pas lieu de s'étonner outre mesure de cette similitude de l'architecture civile et de l'architecture religieuse. Leur distinction n'est qu'une conception, ou une erreur moderne ; on le voit bien dans ce fait qu'édifices civils ou édifices religieux ont leur ossature même faite le plus souvent de la même matière, alors que c'est seulement le platras qui les revêt qui affecte des aspects différents. Temples des dieux ou palais des rois trouvèrent leur même forme décorative, aux temps antiques, dans l'admirable ordre grec, et il n'y a de différence dans l'art du moyen âge entre une nef d'église et une salle d'hôpital que dans les seuls détails d'installation spéciaux à la destination de chaque édifice. Nous ne trouverons pas plus de différence entre l'architecture des deux religions bouddhique et brahmanique. La plupart de nos représentations, celles en tous cas dont nous nous occupons ici même, proviennent d'un sanctuaire bouddhique et doivent pour la plupart figurer des monuments consacrés à ce culte. Comparons-les aux édifices brahmaniques qui se sont conservés, temples de Dieng, Prambanan, ou constructions plus modernes du même culte, Singosari, etc., nous ne constatons aucune différence spéciale ; la distinction, si elle exista, ne dut se faire que dans d'infimes détails de décoration ou dans les sujets représentés en bas-relief.

On conçoit donc qu'il soit fort difficile de déterminer la nature de tel ou tel bâtiment figuré ; les attitudes des personnages permettent, dans un certain nombre de cas, de distinguer seulement les édifices religieux des édifices civils, mais c'est là tout ce qu'on peut en attendre. Or il ne faut pas compter sur les formes spéciales des monuments pour reconnaître leur destination particulière : les constructions orientales répondent à des besoins si simples et si peu nombreux que toutes leurs dispositions sont simples et semblables. L'oriental n'a que deux ennemis, le soleil et la pluie ; encore tous deux agissent-ils ici dans le même sens, verticalement. Nous avons au contraire à vaincre mille difficultés qu'amènent les variations incessantes de température, à répondre aux mille besoins compliqués d'une existence précaire ; aussi la moindre chaumière occidentale paraît-elle un organisme compliqué auprès d'un palais oriental. Que faut-il en effet dans ce dernier ? Des abris contre le soleil et la pluie, des magasins pour enfermer les réserves ; seul l'islamisme introduisit un élément de complication par la séquestration des femmes. Nous devons donc nous résoudre à ne rien savoir de plus sur les édifices représentés, que cette distinction fort brutale d'édifices ouverts et d'édifices clos ; toute autre recherche serait vaine.

En revanche signalons la proportion énorme en vérité des pendopos en regard des édifices fermés ; il nous faut y insister : nos dessins donneraient sans cette indication une idée fausse de ce qui est, car ces pendopos si nombreux se réduisent à quelques types simples et sont par suite pauvrement représentés dans nos planches, au lieu que nous avons dû extraire beaucoup d'exemples du nombre

relativement petit des édifices clos qui sont figurés dans les bas-reliefs. Cette considération est à noter, car nous sommes déjà trop entraînés à voir tout l'art oriental dans les quelques spécimens qui nous en sont restés : or il ne subsiste guère que des ruines d'édifices en pierre ; ce qui risque de nous amener à cette forte méprise de faire de ce qui fut la très petite exception la règle presque universelle. Qui étudie un peu les scènes figurées au Bōrōbudur voit sans peine que le lieu d'habitation par excellence est le pendopo, ou le porche accolé à la maison, ou le dessous même de cette maison, quand elle est élevée sur de hauts pilotis ; on y vit, on s'y reçoit, on y dort ; la maison ou mieux l'étage fermé de la maison n'est sans doute que le lieu de dépôt, peut-être le refuge en cas de maladie ; et encore le nº 93 nous montre-t-il une femme de noble naissance accouchant sous un abri totalement ouvert sur une face ; si l'on suppose que les rideaux ne sont relevés que par convention, ce n'en est pas moins pour nos idées d'Occidentaux une chambre de malade singulièrement peu retirée. Cette proportion considérable des pendopos nous fait mieux comprendre les immenses édifices khmèrs, qui à de rares salles fermées opposent d'interminables galeries ouvertes, annonçant ainsi les dispositions qu'ont gardées les palais actuels des derniers princes orientaux.

Il est curieux de constater que nous trouvons partout dans les méthodes de construction la même unité, ou pour mieux dire dans ce cas spécial, la même pauvreté. Quel que soit le genre d'édifice que nous ayons à examiner, construction massive à lourd couronnement pyramidal ou abri léger, murs pesants de pierres ou sveltes colonnes, nous voyons toujours les mêmes formes ; et ces formes, il faut bien le dire, conviennent aussi peu au bois qu'à la pierre ; trop massives pour l'un, elles sont souvent trop fines pour l'autre, et ce n'est pas une des moindres difficultés que nous ayons rencontrée dans cette étude que celle de savoir quelle matière le sculpteur avait voulu représenter. Aussi bien n'en savait-il probablement rien lui-même ; il travaillait sur les formes décoratives auxquelles son œil était habitué et se souciait fort peu de savoir si l'édifice qu'il figurait aurait jamais pu être exécuté.

Il y a naturellement peu de chose à dire sur la construction en pierre, car le sculpteur n'a indiqué aucun joint. Or toute l'étude de la construction dans un édifice de ce genre réside dans l'examen de l'appareil ; notre observation est donc totalement désarmée. L'étude de la construction en bois est plus intéressante, bien que la petitesse des représentations ne nous permette pas de nous rendre un compte exact des détails. Il faut cependant noter que le sculpteur qui supprime toutes indications de joints s'applique avec un soin minutieux au dessin des assemblages ; la raison la plus plausible de cette apparente contradiction est que l'appareil disparaissait sans doute aux yeux de l'observateur sous le stuc et le décor coloré [1], au lieu que rien ne dissimulait les saillies des bois qui se rencontrent.

---

(1) Ce revêtement n'est pas hypothétique, car le Candi Kalassan, si finement sculpté dans la pierre même, montre sur ces délicates sculptures des traces bien visibles de stuc.

La forme des fermes figurées soit au pignon des bâtiments, soit au porche des édifices, est curieuse parce qu'elle semble rappeler les procédés de la charpente occidentale, presque entièrement basés sur le principe de la triangulation. Ce que nous savons au contraire de la charpente orientale la montre toute rattachée à un principe très différent, le système plus naturel, mais moins avantageux, d'emploi des bois par résistance à la flexion directe. Ce n'est ici sans doute qu'une simple rencontre, car ces pignons triangulaires montrent d'ordinaire des volutes aux extrémités [28, 44, 66], et ces volutes ressemblent fort à celles que possèdent les pignons de terrasson à doucines opposées [87, 89]. Or tout porte à croire que ceux-ci n'ont jamais dû présenter d'entrait [11] et que de même la pièce inférieure de ces fermes triangulaires n'est qu'une simple poutre.

On remarque dans ces pignons une disposition ingénieuse fidèlement observée au Prambanan [86, 74] : un petit auvent à la base du pignon vient protéger les parois inférieures contre la pluie et le soleil, comme le fait la saillie des toits sur les murs latéraux, protection que donnerait insuffisamment la toiture des pignons malgré sa saillie considérable.

Ce caractère d'indépendance entre la forme et la matière est intéressant à relever, car il montre nettement combien l'art du Bōrōbudur est un art d'importation. L'œil neuf et indépendant, en effet, accepte la forme que lui dicte l'emploi de la matière pour satisfaire au mieux le besoin qui a inspiré l'œuvre ; c'est au contraire la caractéristique d'un art vieilli ou d'imitation, de torturer la matière pour l'asservir à telle forme qu'une vieille habitude ou des raisons d'histoire qui n'ont rien à voir avec l'art, font considérer comme supérieure.

Ce caractère de réminiscence, les bas-reliefs du Bōrōbudur l'accusent dans tous leurs détails : variété réelle de formes, sûreté d'exécution, absence totale de tâtonnements dans le passage si délicat d'un étage à l'autre, maniérisme même de certains décors, de certaines transformations de formes animales en purs rinceaux. Et en face de cet art accompli et même déradent, nulles traces à Java de ruines antérieures au Bōrōbudur ; nul souvenir d'une période normale de développement artistique. Un tel art ne peut être spontané ; il présente des formes trop indépendantes de celles du bois, pour qu'on puisse invoquer l'existence d'un art primitif en cette matière, dont toute trace aurait disparu. L'art qui nous est montré par nos bas-reliefs est donc sûrement étranger.

Quel était au juste cet art importé ? Quels éléments locaux le modifièrent ? La première question est plus intéressante au point de vue général, la seconde plus curieuse pour l'art de Java même. Nous pensons que la part de l'art ou mieux des tendances artistiques locales est bien faible. Nous avons signalé hypothétiquement l'influence possible du génie propre de la population même de l'île dans le développement du dessin. Il semble qu'on puisse la soupçonner aussi dans les formes de l'architecture civile. La maison à terrasse est trop fréquemment représentée au Bōrōbudur pour ne pas avoir été le type habituel de la maison dans le pays des auteurs de nos bas-reliefs ; et ce type devait être arrêté depuis

longtemps, car c'est de lui que semble dérivée la forme d'une bonne moitié des édifices en pierre, de tous ceux qui sont terminés par une terrasse.

Or cette forme disparaît complètement au Prambanan au profit du type à pignon, qui ne s'était montré que timidement au Bôrôbudur, et pour les bâtisses vulgaires ; ce nouveau type se conservera dans la suite jusqu'au temps présent dans un édifice petit, mais d'importance symbolique extrême, le grenier à riz, traduit en pierre en de nombreux exemples au Musée de Batavia [369, 370].

Or cette forme de toiture si caractéristique et qui paraît si peu au Bôrôbudur, c'est celle qu'on retrouve chez la plupart des populations de l'Extrême-Orient, aussi bien par exemple chez certains Moïs d'Indochine que chez les indigènes de Sumatra, populations qui ne paraissent pas avoir subi l'influence des maîtres artistiques de Java. Cette disposition devait devenir maîtresse au Cambodge par la disparition de l'architecture massive d'importation ; elle devait, pour une bonne part, donner leur aspect propre aux arts siamois et birmans. Elle fut ensuite supplantée à Java par une autre forme qui n'est pas représentée dans les bas-reliefs du Bôrôbudur : celle des toitures à étages que montrent seulement les bas-reliefs de la seconde période.

C'est seulement à ces rares éléments, pensons-nous, qu'on peut rapporter l'influence même du pays où eut lieu l'importation.

La série des bas-reliefs du Bôrôbudur est tellement une, tellement identique à elle-même, qu'il ne semble pas que rien d'étranger s'y soit glissé. Ce que ces bas-reliefs nous montrent, c'est donc la vision exacte emportée par les sculpteurs au départ de leur pays, peut-être les tableaux qu'ils avaient l'habitude d'y représenter déjà ; rien ne prouve qu'aucun des édifices qu'ils représentèrent ait jamais existé à Java ; il est indéniable en revanche qu'ils avaient alors leurs prototypes au pays d'origine. Il convient donc d'en faire l'étude avec le plus grand soin, car il est possible qu'en ce pays même, quel qu'il soit, il ne reste plus que des traces informes d'édifices et nulles sculptures les représentant : la lecture des ruines, impossible sans guide, deviendrait fort aisée avec une encyclopédie architecturale aussi complète que celle des bas-reliefs du Bôrôbudur.

Cette encyclopédie n'est pas moins utile naturellement dans l'étude du développement artistique de l'île même. Un fait très curieux à signaler, c'est que les formes caractéristiques des édifices de la dernière période de l'art javanais sont déjà figurées dans nos représentations, alors que les édifices anciens qui se sont conservés ne les montrent généralement pas. Elles semblent ainsi n'être pas le résultat d'un long décours de perfectionnement ou de décadence normale, mais bien des survivances de formes anciennes qui à la longue ont étouffé les motifs préférés à l'origine. Ainsi la bande de moulures médianes et la tête de lion remontée au-dessus du linteau (voir le n° 36) sont déjà figurées sur les numéros 24, 48, 54, 58. Ainsi également toutes les curieuses transformations d'êtres en rinceaux (portes de 8, 42 par ex.), si fréquentes dans les édifices plus modernes, paraissent y avoir leur origine.

A ce point de vue, une question de détail se pose, fort intéressante. Le principe de décor importé comportait-il déjà pour l'arrangement des faces latérales d'un sanctuaire l'emploi des fausses portes ? Les édifices les plus anciens en présentent, mais ce n'est ni un système général, ni même la forme la plus répandue ; dans les monuments postérieurs au contraire, l'emploi de ce motif est devenu constant. Nos bas-reliefs offrent, comme les monuments principaux, les deux systèmes. Mais sont-ce ici des portes ou des fausses portes ? L'exemple du Kalassan prouve avec la plus grande évidence qu'un tel décor peut correspondre à quatre ouvertures réelles (fig. 7).

Ce dernier parti nous semble donner l'origine même du système : une telle disposition en plan dut être aisément recherchée ; sa forme était d'un heureux symbolisme, car l'idole principale était comme encadrée par les images des dieux secondaires, simples émanations de sa propre divinité ; sa disposition diminuait les masses de maçonnerie à exécuter, tout en mettant toute la résistance aux angles ; enfin elle multipliait les chapelles, et d'un seul temple en faisait quatre. Il n'est donc pas impossible que cette forme ait été très employée à l'origine. Parmi les édifices qui subsistent, trois au moins sont de ce type et comptent parmi les principaux : le Caṇḍi Kalassan déjà cité, le Caṇḍi Prambanan et le Caṇḍi Sevu.

Mais si cette forme est la forme originelle, nous croyons qu'elle avait déjà perdu son véritable sens, qu'au pays d'origine même l'artiste, frappé de sa puissante valeur décorative, l'avait adaptée à l'ornementation des sanctuaires à une seule *cella*, sans se soucier que les portes ne fussent plus qu'un simple mensonge. Ainsi s'expliquerait la présence de ces portes sur des édifices de petites dimensions comme les temples de Dieng ou la représentation 9. Ce serait alors la raison des différences qui séparent la porte javanaise de la porte chame : l'une, souvenir d'une vraie porte, en garde l'exacte silhouette ; l'autre, pur décor, répète les lignes de l'avancée principale, la porte doublée du vestibule, petite tour semblable à la grande ; aussi se dessine-t-elle sur le mur latéral du sanctuaire comme la projection même d'une petite tour (Comparer les fig. 19 et 20 aux monuments du cirque de Mĩ-sơn, *B. E. F. E. O.*, IV, p. 818 et 819).

Nous ne pouvons quitter ce tableau naturel de l'art qui donna naissance à celui de Java sans le comparer à ce que nous savons des arts similaires voisins, khmèr et cham, à l'époque où fut bâti le Bòròbuḍur.

Bien que nos études encore sommaires sur le Cambodge ne nous permettent pas une opinion circonstanciée sur cette question, nous croyons pouvoir dire sans grande chance d'erreur que les points de comparaison sont rares. Dans les édifices khmèrs antérieurs au IXe siècle *çaka*, nous ne trouvons aucun des éléments si caractéristiques de nos bas-reliefs. Seule une ressemblance générale dans la silhouette des monuments peut faire supposer une origine commune. Mais ni l'amortissement d'angle dont l'architecte au Bòròbuḍur tire un si grand effet, ni le décor si curieux et si constant de la porte, ni le motif d'encadrement spécial de panneaux, colonnettes et arc bilobé, ne se retrouvent dans l'art khmèr ;

les seuls éléments communs, en plus de la silhouette générale, sont le pilastre qui décore les façades et l'antéfixe qui orne les toitures. Ce n'est pas assez pour trahir une parenté bien proche.

Nous sommes mieux placés pour faire la comparaison avec le Champa ; mais ici nous nous trouvons en présence d'une autre difficulté : l'art cham n'est pas un, et c'est précisément vers l'époque même où l'on place la construction du Bōrōbudur, qu'une forme toute nouvelle et différente de celle des premiers siècles se manifeste dans l'art cham.

Nous ne trouvons pas beaucoup de similitude entre l'art primitif caractérisé très nettement par la tour A du groupe de Mĩ-sơn (cf. *B. E. F. E. O.*, IV, p. 812 et sq., fig. 17 et 18) et l'art révélé par les bas-reliefs du Bōrōbudur. Ici encore nous devons dire que la grande ligne des sanctuaires paraît semblable, la composition des étages identique ; l'amortissement, avec moins de variété, y joue cependant le même rôle. Enfin, chose particulière, le décor des faces par pilastres ornés, qui est une des caractéristiques des édifices de Mĩ-sơn et de Khương-mĩ, se retrouve presque identique au Candi Kalassan, si voisin par ses formes des types du Bōrōbudur. Mais les autres caractéristiques ne sont pas communes. Au Bōrōbudur, rien ne ressemble ni à la pièce d'accent, ni à l'applique, ni au décor de figures rangées dans des niches au bas des façades, ni à la forme particulière des toitures d'édifices longs, ni au parti très spécial de la porte. De même Mĩ-sơn et Khương-mĩ n'offrent ni la porte à tête de lion et makaras, ni le motif d'encadrement de panneaux signalé plus haut. Le décor si spécial du lion et des makaras ne se retrouve que réduit à un simple fronton dans les appliques ou les fausses niches des étages ; il est plus reconnaissable dans les fausses portes des tours de Vạn-tượng, qui se rapportent peut-être à cette première période. Mais en somme rien n'accuse une parenté immédiate et n'indique plus qu'une ligne de filiation commune.

Tout au contraire, la similitude, sans être absolue, est très grande entre l'art de la seconde période au Champa et l'art du Bōrōbudur. Il suffit de regarder le petit édifice représenté au tympan du sanctuaire F de Mĩ-sơn pour s'en convaincre (cf. *B. E. F. E.-O*, IV, p. 881, fig. 39). C'est, à la porte près, la même composition dans le détail comme dans la masse. Nous croyons cependant que l'absence de l'élément le plus caractéristique et le plus constant de l'art du Bōrōbudur, la forme spéciale de la porte, doit empêcher encore de voir ici un rapport direct.

Donc, si nous résumons cette longue étude, au point de vue qui nous intéresse tout particulièrement, des rapports entre tous les arts d'origine hindoue de l'Extrême-Orient, nous arrivons à cette conclusion : d'abord que la forme d'art qui se traduit dans les bas-reliefs du Bōrōbudur est incontestablement parente de celles dont dérivèrent les arts cham et khmèr, mais que les liens de famille ne peuvent être qu'un cousinage dont le degré exact nous échappe ; en second lieu, qu'elle est plus voisine de la deuxième phase de l'art cham que de la première ou que de l'art khmèr contemporain. Disons en outre que la similitude entre cet art et l'art cham deuxième manière, est bien plus grande que celle qui

peut exister entre l'art khmèr et l'art cham, ou même entre la première et la seconde phase de l'art cham. Donc si l'art du Bōrōbudur est issu directement des transformations successives d'un ancêtre commun, encore fort mal connu, il se peut que l'art cham deuxième manière soit issu indirectement du même ancêtre, par un rameau détaché vers le même temps ; mais il semble que l'art cham première manière et l'art khmèr doivent être rattachés à la souche générale, à un âge de transformation moins avancé. Ce n'est là d'ailleurs, hâtons-nous de le dire, qu'une hypothèse encore chancelante, et la question ne pourra être tranchée avec quelques chances de certitude, que le jour où les modifications successives de l'ancêtre commun seront exactement connues : nous ne sommes pas encore assez avancés dans l'étude de l'art hindou, s'il est, comme tout porte à le croire, cet ancêtre commun, pour tenter cette recherche ; nous souhaitons seulement que le tableau précis que les bas-reliefs du Bōrōbudur nous ont permis de donner d'un certain état fort net des transformations de cet ancêtre commun, permette d'en avancer un peu la connaissance et donne une base plus sûre à des études malheureusement encore bien peu avancées.

INDEX

Cet index est double. Une première table donne tous les renseignements nécessaires à la connaissance des représentations dans un ordre qui facilite les recherches dans les planches. Mais, pour la composition même de ces planches, nous avons dû rompre l'ordre naturel des documents. La seconde table a pour objet de le rétablir.

Table I.

La première colonne porte les numéros des planches et les numéros indiqués sur les représentations ; le numérotage se suit de planche en planche, à l'exception du n° 23, qui a été inséré dans le texte (fig. 4) et non dans une planche, parce que cette représentation d'édifice n'est pas un bas-relief.

La deuxième colonne contient la désignation générale du bâtiment représenté.

La troisième donne l'indication du monument dont provient le bas-relief.

La quatrième colonne, divisée en 4 subdivisions, permettra, avec la figure 29, de retrouver, en cas de besoin, sur les édifices, les représentations dessinées. Le tracé α correspond au Bōrōbudur ; c'est le plan sommaire d'une galerie complète sur une face. La première subdivision donne, en chiffres romains, l'indication de la galerie, la deuxième l'orientation de la face à laquelle le plan se rapporte, la troisième le panneau de la galerie où se trouve le bas-relief, la quatrième le numéro du bas-relief en comptant les panneaux de la droite à la gauche du plan. Les chiffres arabes primés indiquent les bas-reliefs de la rangée inférieure quand il y a deux rangées superposées. Enfin, dans les galeries supérieures, quand les panneaux b, C, D, e disparaissent, notre notation reste A, a, B, E, f, F, pour la partie de plan subsistant.

Dans la dernière colonne, les nombres en chiffres arabes italiques sont, suivant les cas, les numéros du Musée de Batavia, ceux de la collection de photographies des bas-reliefs enterrés du Bōrōbudur dans la bibliothèque de la Bataviaasch Genootschap, ou ceux des photographies de la grande monographie du Čandi Jago. Les nombres en chiffres romains accompagnés de nombres en chiffres arabes donnent les numéros des planches du Bōrōbudur de Leemans. Lorsque cette indication manque, c'est que les bas-reliefs, encore enterrés, n'ont pu être dessinés par Wilsen et son collaborateur. Appelons l'attention sur ce fait que Leemans désigne par Ire galerie la terrasse inférieure, qui n'est pas une galerie. Il en résulte que sa IIe galerie est pour nous la Ire, sa Ve notre IVe, etc. Enfin les lettres se rapportent aux quatre tracés de la figure 29 : le contour β représente le plan de la paroi intérieure de la balustrade du sanctuaire principal du Prambanan ; γ et δ ceux de la première et la deuxième terrasse du Čandi Panataran, et ε la terrasse du Čandi Javi.

TABLE II

La seconde table permet de suivre l'ordre même de l'étude dans le texte et d'y retrouver nos observations et nos essais de lecture ; nous y indiquons en outre, autant

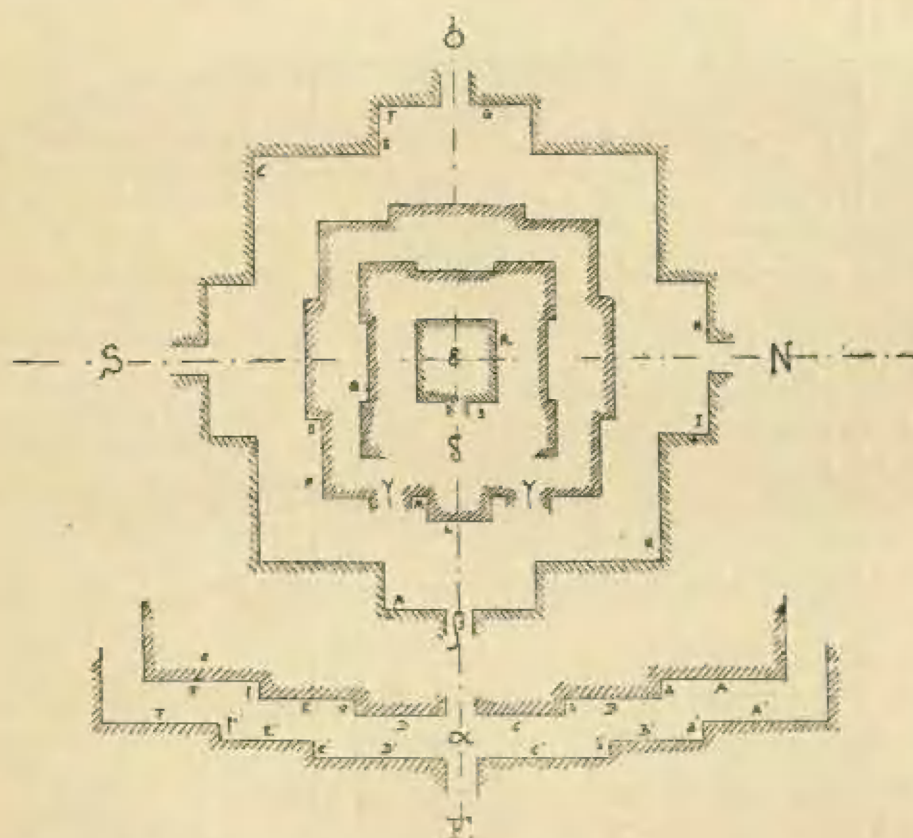


Fig. 29.

que le sens général du bas-relief permet de la déterminer, la nature de chaque édifice représenté.

Table I

NUMÉROS des planches	BATIMENTS REPRÉSENTÉS	ORIGINE	SITUATION				RÉFÉRENCES
I. 1	Edifice avec porche	Bōrōbudur	III	E	E	3	CCCV, 6
2	Edifice	»	IV	N	F	1	CCCLXXXIII, 60
3	Edifice en forme de niche	»	IV	E	E	4	CCCLVII, 4
4	Edifice	»	IV	E	b	1	CCXCIII, 126
5	Paysage	Musée Batavia					*423*
6	Edifice en forme de niche	Bōrōbudur	IV	S	E	1	CCCLXIV, 19
7	Grotte	»	II	N	a	1	CCLXXIII, 86
8	Edifice en forme de niche	»	IV	S	F	3	CCCLXVIII, 26
9	Edifice avec porche	»	O				*150*
10	Edifice en forme de niche	»	IV	S	F	1	CCCLXVII, 24
11	Edifice avec porche	»	II	N	E	6	CCLXXXIII, 105
12	Edifice	»	I	S	B	6	XLI, 51
13	Edifice	»	I	S	B	5	XL., 49
14	Edifice	»	O				*34*
15	Siège	»	I	O	B'	7	CLXXV, 167, A
16	Edifice	»	I	S	B	2	XXXVII, 43
17	Edifice	»	II	N	F	5	CCLXXXVI, 112
18	Edifice avec porche	»	I	E	B'	1	CCXXVI, 346
19	Edifice	»	O				*138*
20	Edifice	»	III	S	E	3	CCCXV, 26
21	Edifice	»	O				*148*
22	Edifice avec porche	»	I	E	f	1	XXVI, 22
23	Edifice en ronde-bosse (fig. 4)	Prambanan					
II. 24	Edifice d'entrée ?	Bōrōbudur	III	N	E	3	CCCXXXVII, 70
25	Edifice	»	I	E	F	4	XXX, 29
26	Edifice d'ornement	»	III	S	F	2	CCCXVIII, 31
27	Edifice	»	I	O	B	4	LXIX, 107
28	Edifice en forme de niche avec porche et tour d'entrée	»	I	S	B	5	XL., 50
29	Edifice	»	I	O	F	2	LXXXVIII, 145
30	Oriflamme	»	III	S	B	4	
31	Cave d'arbre	Panataran					
32	Edifice	Bōrōbudur	O				*78*
33	Palais	»	III	O	B	1	CCCXXII, 39
34	Edifice	»	O				*32*
35	Stūpa	»	II	O	B'	1	
36	Sanctuaire	Panataran					M
37	Bassins superposés	Bōrōbudur	III	O	a	1	CCCXXI, 58
38	Groupe de mâts à oriflammes	»	III	S	B	4	CCCXII, 20
39	Partie de couronnement	Gunung-Gansir					
40	Edifice en forme de niche abritant un stūpa	Bōrōbudur	II	S	F	2	CCLIII, 45

NUMÉROS des planches	BATIMENTS REPRÉSENTÉS	ORIGINE	SITUATION				RÉFÉRENCES
41	Stambha.	Bōrōbudur	IV	S	E	2	CCCLXV, 20
42	Stūpa en forme de niche. . . .	»	IV	S	A	4	CCCLXI, 13
43	Edifice.	»	II	E	C	1	CCXCIV, 127
III. 44	Edifice octogonal ?	»	III	E	F	4	CCCVIII, 11
45	Edifice à étage.	»	III	O	A	4	CCCXXI, 37
46	Edifice.	»	III	S	A	2	CCCIX, 13
47	Edifice.	»	II	E	B	1	CCXC, 119
48	Edifice en forme de niche . . .	»	II	S	B	3	CCXLIII, 25
49	Edifice à étage.	»	I	S	E	1	L, 69
50	Edifice	»	I	S	D	1	XLVI, 61
51	Edifice avec porche.	»	I	S	F'	1'	CLXVIII, 68, B
52	Edifice à étages.	»	I	S	B	3	XXXVIII, 45
53	Edifice.	»	O				26
54	Edifice avec édicule d'entrée. .	»	I	N	b	1'	CII, 174
55	Edifice à étage.	»	II	E	E	6	
56	Edifice avec porche.	»	III	S	E	1	CCCXIV, 24
57	Maison.	»	IV	S	B'	9	CCCLXXXIX, 1
58	Edifice à étage.	»	I	E	D'	3'	XXIX, 195, B
59	Maison.	»	I	N	B	6'	CI, 172
60	Maison.	»	I	E	E	1	CXXXI, 231
61	Maison.	»	O				*151*
62	Maison.	»	IV	S	A'	7	
63	Maison.	»	O				23
64	Deux maisons.	»	O				*134*
IV. 65	Maison.	»	IV	S	B'	3	
66	Maison.	»	IV	S	B''	9	CCCLXXXIX, 1
67	Maison.	»	IV	E	F'	9	
68	Maison.	»	I	O	B	4'	LXIX, 108
69	Maison avec édifice d'entrée . .	»	II	E	F'	5	
70	Maison.	Prambanan					E
71	Maison.	»					C
72	Maison.	»					B
73	Maison.	»					G
74	Maison.	»					H
75	Maison.	»					
76	Maison.	»					I
77	Maison.	Panataran					L
78	Abri	»					N
79	Pendopo.	Bōrōbudur	IV	O	E'	7	
80	Maison.	Prambanan					D
81	Maison.	»					F
82	Partie supérieure d'un abri long.	Bōrōbudur	III	N	A	4	CCCXXXII, 59
83	Maison.	Prambanan					P
84	Poteau.	Panataran					

NUMÉROS des planches	BATIMENTS REPRÉSENTÉS	ORIGINE	SITUATION				RÉFÉRENCES
85	Pendopo.	Bôrôbudur	O				*144*
86	Pendopo	»	O				*102*
87	Pendopo.	»	IV	O	A	7	
88	Abri ?.	Panataran					Q
89	Partie supérieure d'un abri long et pendopo en niche	Bôrôbudur	II	S	C	2	CCXCV, 2
90	Edifice.	Panataran					O
91	Pendopo avec édifice d'entrée.	Bôrôbudur	I	S	C	3	XLVIII, 2
92	Maison.	Prambanan					K
93	Salle	Bôrôbudur	II	S	B	3	
94	Maison.	Javi					B
95	Pendopo en forme de niche. . .	Bôrôbudur	IV	S	F	4	CCCLXVIII, 27
96	Pendopo en forme de niche. . .	»	IV	O	B	1	CCCXXI, 53
97	Pendopo en forme de niche. . .	»	I	S	F	1	LVII, 85
98	Pendopo.	»	O				32
99	Pendopo en forme de niche. . .	»	IV	O	a	1	CCCLXX, 50
100	Pendopo.	»	O				*10*
101	Salle avec porche.	»	IV	O	F	1	CCCLXXV, 42
V. 102	Edifice.	»	II	S	E	3	CCXLIX, 58
103	Sañghârâma ?	»	II	S	C	1	CCLXVI, 31
104	Edifice en forme de niche . . .	»	II	S	B	6	CCXLIV, 98
105	Edifice d'entrée	»	I	N	A	4	CXIX, 158
106	Edifice d'entrée.	»	I	O	e	1	LXXIX, 127
107	Temple et dépendance.	Javi					S
108	Pendopo et murs.	Bôrôbudur	I	E	F	2	XXVIII, 25
109	Entrée.	Prambanan					A
110	Edifice d'entrée.	Jago					*158*
111	Edifice d'entrée.	Bôrôbudur	I	O	a	1	LXV, 106
112	Edifice d'entrée.	»	I	S	E	3	LII, 73
113	Edifice d'entrée.	Jago					*46*
114	Edifice d'entrée.	»					*40*
115	Pendopo.	Bôrôbudur	O				*148*
116	Pendopo.	»	O				*154*
117	Edifice d'entrée.	Musée Batavia					*436*
118	Temple et dépendance.	Jago					*148* et *147*
119	Edifice d'entrée.	Bôrôbudur	IV	O	F	1	CCCLXXV, 42

Table II

A. Édifices en pierre à pyramide

a. *Simples*

1° 17 (palais ?) ; 13 (palais ?) ; 14 ; 16 (palais) ; 23 (fig. 4 ; cf. p. 11, n. 1).
2° avec porche : 11 (palais) ; 19 ; 22 (temple) ; 9 ; 2 (temple ?).
3° déformés en niches : 3 ; 4, 6 (temple ?) ; 8.
4° de type spécial : 20 ; 21 (cf. fig. 14).
5° à plan carré cantonné ; 12 (cf. fig. 15 ; palais) ; 29 (palais ?) ; 34.
6° en croix : 18 (cf. fig. 16, et p. 26, n. 1) ; 25 (cf. fig. 17, et p. 26, n. 2 ; temple ?) ; 28 (cf. fig. 18, et p. 27, n. 1 ; temple).
7° à quatre corps de portes : 43 (cf. fig. 19, et p. 27, n. 2) ; 32 (cf. fig. 20, et p. 28, n. 1).

b. *Complexes*

24 (cf. fig. 21) ; 27 (palais) ; 33 (cf. fig. 22 ; temples ?).

c. *De basse époque*

39 ; 36 (cf. fig. 11).

d. *Stūpas*

42 ; 35 ; 40 (temple).

e. *Édifices décoratifs*

26 (cf. fig. 23) ; 37 ; 38 ; 30 ; 41 ; 31.

B. Édifices à terrasse

1° à plan carré : 52 (palais) ; 55 ; 49 (palais) ; 48.
2° à plan en croix : 50 (palais) ; 54.
3° divers : 44 (cf. fig. 24 ; temple ?) ; 51 (temple) ; 45 (temple ?) ; 58 ; 53 (cf. fig. 25).

C. Édifices de forme mixte, à terrasse et pyramide

47 (palais) ; 56 ; 46.

D. Constructions légères

a. *Maisons*

1° à parois inclinées : 57 ; 59 ; 64 ; 62 ; 61 ; 63 ; 60.
2° à parois verticales : 65 ; 67 ; 69 ; 66 ; 68 ; 81 ; 74 ; 73 ; 71 ; 72 ; 75 ; 70 ; 80 ; 83 ; 76 ; 92 ; 77 ; 90 ; 78 ; 94 ; 84 ; 88.

b. *Pendopos*

1° à terrasson continu : 85 ; 79 ; 91 (palais ?) ; 87 ; 100 ; 115 ; 116.
2° à terrasson interrompu : 97.
3° en dais : 96 ; 99 ; 95.
4° à toiture à deux pans : 98 ; 86 ; 82.

c. *Edifices en bois*

89 ; 93 ; 101 (palais) ; 104 ; 102 (cf. fig. 26) ; 103.

E. Ensembles

a. *Clôtures*

108 ; 109.

b. *Gopuras*

105 ; 119 ; 106 (palais) ; 112 ; 111 ; 110 ; 113 ; 114.

c. *Défense et entrée de ville*

117 (cf. fig. 27) ; 5.

d. *Ensemble de temples*

107 (cf. fig. 28) ; 118.

F. Divers

15 (voir l'étude générale des édifices à pyramide) ; 7 (ibid).

LES POPULATIONS MOI DU DARLAC

PAR M. H. BESNARD,

Administrateur du Darlac

La circonscription du Darlac s'étend du Nord au Sud, depuis le massif montagneux où le Song-Ba prend sa source jusqu'au Lang-bian, et de l'Est à l'Ouest, de la chaîne annamitique au Cambodge. Sa superficie est d'environ 40.000 ^{km2}.

Au point de vue hydrographique, le Darlac proprement dit est tributaire de la Srepok ou Se-Bang-kan, laquelle se jette dans le Mékhong à Stung-Streng. La région moï relevant de Médrac est tributaire des affluents du Song-Ba.

Le système orographique est peu accidenté. Entre les bassins du Song-Ba et de la Srepok, la chaîne de partage est peu élevée et, sauf les plaines mamelonnées de Médrac, le Darlac n'est en somme qu'un vaste plateau de nature basaltique, dont l'altitude varie de 3 à 500 mètres et qui, après s'être affaissé au Sud dans la région du lac, se relève vers le massif montagneux dont le point culminant est le Lang-bian.

La population, très inégalement répartie dans les vallées ou sur le plateau central, est composée uniquement de tribus sauvages et peut être évaluée à 60.000 âmes.

Ces individus qu'on suppose généralement être les descendants des autochtones de la presqu'île indochinoise refoulés dans la montagne et les forêts par les invasions chame, khmère et annamite, sont connus sous le nom de ***Pnong*** (en cambodgien), ***Moï*** (en annamite) et ***Kha*** (en laotien), tous mots qui signifient sauvages, mais ils se divisent en 4 grandes familles, dont énumération suit :

	NOM QU'ILS SE donnent eux-mêmes	NOM ANNAMITE	NOM CAMBODGIEN	NOM LAOTIEN
Radê........	Nak-dê ou I-dê	Mọi Dê	Radê	Kha Ladê
Jarai..........	Nak-drai	Mọi Charai	Chréai	Kha Chalai
Pnong........	Nak M'nong 1° M'nong Tak-lak ou M'nong Rolum ; 2° M'nong Ban-don	Mọi Phi-nong vung Tak-lak Mọi Phi-nong Ban-don	Pnong Rolum Pnong Ban-don	Kha Panong Tak-lak Kha Panong Ban-don
Pi ou *Chor*....	Pih-k'châ	Mọi Pi k'yo	Pih Châr	Kha Pih Kha Châ

Les Radès se subdivisent en outre en plusieurs sous-tribus qui sont : les Radès Kapa ou Tapa (Radès de la terre ?); les Radès Atham ; les Radès Krung (du fleuve ?); les Radès M' thur (du ciel ?); les Radès Blo; les Radès K' tul; les Radès Pan.

Les Jarais, qui s'étendent du reste dans les circonscriptions limitrophes, habitent la partie nord-ouest du territoire du Darlac ; les Radès occupent le centre et l'Est ; les Pnongs de Ban-don l'Ouest ; les Pis le Sud-Ouest, et les Pnongs Rolum le Sud, depuis la région proprement dite du lac jusqu'au Lang-bian. La population peut se diviser comme suit :

Radès	20.000
Jarais (du Darlac)	10.000
Pnongs de Ban-don	5.000
Pnongs Rolum	15.000
Pis ou Chors	10.000

Soit un total de 60.000 individus au minimum. En y ajoutant la population évaluée à 20.000 âmes qui relève du centre administratif de Médrac et qui ne comprend que des Radès, nous arrivons au chiffre global de 80.000, dont 40.000 Radès.

Le nombre des villages connus et soumis est exactement de 350 au Darlac et de 150 dans la région de Médrac, soit un total de 500. Par contre, on peut évaluer à 2 ou 300 le chiffre des villages encore insoumis ou inconnus chez les Pis de la rive gauche de la Srepok et les Pnongs Rolum au Sud du lac. Les Radès, Jarais et Pnongs de Ban-don sont aujourd'hui complètement rangés sous notre autorité.

Les Radès et les Jarais, fréquentés depuis longtemps par leurs voisins annamites et cambodgiens et soumis à notre autorité depuis plusieurs années, représentent le groupe le moins bas dans l'échelle sociale moï. Les Pnongs de Ban-don les suivent d'assez près, mais les Pnongs Rolum et les Pis ou Chors sont de véritables sauvages.

Malgré ces différences toutes relatives dans le degré de civilisation, et bien qu'elles n'appartiennent pas toutes au même rameau ethnique, ces populations ont néanmoins des mœurs à peu près identiques et les mêmes superstitions. Ce qui va suivre peut donc s'appliquer à peu près indistinctement à toutes les populations sauvages du Darlac, bien que mes informations aient porté surtout sur les Radès et les Jarais, parmi lesquels j'ai passé trois années.

*
* *

L'étude anthropologique des indigènes qui peuplent le Darlac présente de grandes difficultés en raison de la multiplicité des types qu'on rencontre chez eux : je m'en tiendrai à quelques observations sommaires.

Il semble au premier abord que les Pis et les Pnongs Rolum, au teint foncé, au nez camard et à l'air bestial, ne proviennent pas du même rameau ethnique que leurs voisins Jarais et Radès, au nez souvent aquilin et au teint plus pâle. Mais nous nous trouvons peut-être en présence d'un mélange, en proportions variées, des aborigènes de l'Indochine centrale d'une part et des envahisseurs de races thai et chame de l'autre. Il reste à voir s'il faut chercher les autochtones plutôt parmi les Pis et les Pnongs ou parmi les Radès et les Jarais ? Les Jarais, dans leurs légendes, prétendent avoir lutté contre les Chams. Ont-ils lutté en envahisseurs contre ces derniers, et dans ce cas d'où provenaient-ils [1] ? Ou bien, ce qui paraît plus probable, installés avant eux dans le pays, ont-ils eu au contraire à leur résister ? Autant de questions dont je n'ai, pour ma part, aucune solution à offrir.

Enfin un autre élément important vient encore jeter le trouble dans les investigations. Les Jarais, les Radès et les Pnongs de Ban-don ont été en relations constantes depuis des siècles, surtout par le commerce des esclaves, avec leurs voisins, Laotiens, Annamites et Cambodgiens, et le contact de ces derniers n'a pas été sans laisser de traces. Il existe à Ban-don et aux environs un certain nombre de métis de Cambodgiens et de Pnongs, de même qu'en territoire jarai, des Laotiens ont fait souche avec des femmes du pays, et que chez les Radès, les Annamites n'ont pas manqué, dans leurs incursions en pays moï, de contracter des unions passagères qui ont porté des fruits. Par contre les Pis et les Pnongs Rolum ne semblent pas avoir eu jusqu'ici de relations avec leurs voisins.

De l'examen de nombreux sujets je crois pouvoir conclure que le Moï est en général plutôt dolichocéphale, comme l'Annamite. Chez les Radès et les Jarais, le visage est en général ovale et régulier ; chez les Pis et Pnongs, il est souvent aplati. Tous ont l'œil franchement ouvert, de coloration noire ou marron foncé, et jamais bridé. Le système pileux est plus fourni que chez l'Annamite.

La taille des hommes varie entre 1 m 54 et 1 m 70 ; elle est rarement inférieure ou supérieure à ces limites et la taille moyenne peut être fixée à 1 m 63. Ils sont généralement bien bâtis, maigres sans exagération, et nerveux. L'obésité est rare et semble être l'apanage exclusif de quelques chefs aisés qui font un usage immodéré du vin de riz.

Hommes et femmes présentent toutes les variétés de coloration de la peau, depuis le noir du nègre de l'Afrique jusqu'au blanc hâlé de l'Européen méridional, en passant par le jaune plus ou moins foncé de leurs voisins annamites, cambodgiens et laotiens. Quelques-uns ont même le teint cuivré de l'Indien d'Amérique. Les couleurs claires dominent chez les Jarais et les Radès ; elles se foncent chez les Pnongs de Ban-don pour s'assombrir tout à fait chez les Pis et Pnongs Rolum.

---

(1) Une légende jarai dit qu'ils sont venus du Nord en suivant le Mékhong.

Plus petites et en général plus massives, les femmes ne dépassent pas la taille de 1 m 45 à 1 m 50. Jeunes, elles sont rarement de visage agréable, et, de bonne heure déformées par les durs travaux qui leur incombent et par la maternité, elles deviennent laides et repoussantes, à de très rares exceptions près.

* * *

Les villages moï de la province du Darlac, toujours construits à proximité d'un cours d'eau ou d'une mare saine, sont plus ou moins grands suivant le nombre de familles que l'intérêt ou la sympathie et quelquefois la crainte a groupées autour de celui qu'elles se sont donné comme chef. Le nombre des maisons varie de 3 à 100 et quelquefois plus. Néanmoins le chiffre des maisons ne saurait donner au voyageur étranger une idée même très approximative du nombre d'habitants du village, car certaines cases abritent jusqu'à 300 personnes; il existe des villages de 3 à 4 maisons avec 5 ou 600 habitants.

Chez les Radès et Jarais, les habitations sont sur pilotis, relativement bien construites et confortables, avec de belles colonnes d'excellent bois; quelques-unes sont très grandes, principalement celles des chefs, lesquelles atteignent parfois plus de 200 mètres de longueur. Par contre, chez les Pis et Pnongs Rolum au-delà du lac, elles sont de plain-pied avec le sol et offrent l'aspect de misérables huttes basses où il faut se tenir courbé ou assis.

La largeur des maisons radé et jarai ne dépasse pas 6 mètres. Du bambou écrasé sert à faire le plancher et les cloisons. Le chaume fait les frais de la toiture.

Les meubles sont très rudimentaires et rares. Les jarres et les gongs constituent le seul luxe d'une maison moï aisée, et encore ces objets sont-ils le plus souvent cachés. On ne trouve donc guère dans la maison que des billots de bois servant de sièges et quelques nattes. A signaler néanmoins l'immense banc taillé d'une seule pièce dans un gros arbre et qui est placé à l'entrée de la maison, généralement à droite, chez tous les chefs ou indigènes aisés. C'est sur ce banc, en face de l'endroit où l'on fixe les jarres au moment de boire, que s'assoient les joueurs de gongs. Immédiatement au bout de ce banc on voit un ou deux gros tamtams dont le diamètre dépasse souvent un mètre.

A proprement parler, les maisons moï ne comportent qu'une seule pièce, quelle que soit la grandeur de l'habitation; mais l'entrée, sur toute la longueur qu'occupe le banc des musiciens (soit un tiers de la maison environ), est réservée aux libations, aux réunions et aux visiteurs. Le deuxième tiers reste vide, mais sur les deux côtés sont construits toute une série de petits compartiments ouverts où sont installés les foyers, auprès desquels habitent les familles de condition inférieure. Enfin, dans la dernière partie de la maison, réservée à la famille du maître, on voit, outre les foyers réservés, plusieurs compartiments fermés qui forment chambres et occupent seulement un des côtés de la maison (le côté opposé à celui où se trouve le banc).

Chaque famille abritée à quelque titre que ce soit, a son feu paternel. Les foyers sont uniformément composés d'un clayonnage carré en bambou, recouvert d'une couche de terre retenue sur les côtés par des bordures en bambou et sur lequel reposent trois pierres. Jamais un membre étranger à la famille propriétaire n'osera faire cuire ses aliments au foyer de son voisin ; seul le passager y est admis.

Quant au village lui-même, sa disposition laisse à désirer. Chacun bâtit sa maison où bon lui semble, sans aucun alignement et en observant seulement de l'orienter du Nord au Sud. Si les habitations ne sont pas trop sales à l'intérieur, par contre c'est à peine si ceux qui y résident font le nécessaire pour empêcher la brousse de les envahir extérieurement. De plus buffles, bœufs et porcs logent dessous.

Les villages se déplacent assez souvent, à la vérité dans un assez faible rayon: tantôt le motif invoqué pour l'exode est un accident grave, une épidémie, l'influence maligne de quelque esprit ; tantôt aussi c'est le désir d'être à l'écart d'une route, afin d'éviter l'importunité des passagers.

Malgré ce besoin de se cacher, qu'on pourrait attribuer à leur sauvagerie instinctive, mais qui est plutôt motivé par le désir de vivre tranquilles chez eux, les Moïs du Darlac sont assez hospitaliers : nous ne parlons, bien entendu, que des villages soumis, radè, jaraï et pnong, car la plupart de ceux qui échappent encore à notre influence s'opposent au passage des étrangers.

Dans les villages soumis, un Européen est toujours bien reçu. Le bois, l'eau et l'herbe pour les chevaux sont immédiatement apportés. Le chef du village offre toujours la jarre de vin de riz et on tue souvent un bœuf. C'est même une occasion de fête pour les habitants, et chacun s'empresse autour du passager pour obtenir quelque menu cadeau (perles, étoffes, tabac, pipes, dont ils sont fort avides). Le lendemain matin, le voyageur qui a su se ménager leur sympathie trouvera toujours des guides et des coulis jusqu'au village suivant, éloigné quelquefois d'une journée de marche.

Les Radès, Pnongs et Jaraïs soumis se reçoivent très bien, de village à village ami, à charge de réciprocité. Ils pratiquent également l'hospitalité la plus large à l'égard des indigènes étrangers qui viennent commercer avec eux, à la condition toutefois que ces visiteurs ne cherchent pas à leur extorquer quoi que ce soit. Il arrive même souvent que ces commerçants, s'ils plaisent à leur hôte, se font héberger chez lui plusieurs jours sans autre compensation qu'un léger cadeau au maître de céans ou à sa femme ; car il ne faut pas oublier que la femme moï (chez les Radès principalement) tient une large place au foyer familial et qu'il est de bonne politique pour le passager de se ménager son appui par quelque menu cadeau.

Mais malheur à celui qui aura frappé quelqu'un ou fait seulement des menaces! Il verra le village se vider comme par enchantement et, s'il ne le quitte immédiatement ou s'il n'a une escorte imposante, il pourra dans la nuit payer de sa vie un moment d'impatience.

Les hommes vivent en général presque nus, avec une écharpe étroite plus ou moins longue qu'ils attachent en ceinture autour du ventre et font passer par derrière, puis entre les jambes, et font remonter sur le ventre en cachant assez bien les parties sexuelles. Un chiffon quelconque leur entoure d'ordinaire les cheveux, mais, chez les riches, un crépon violet est de bon ton.

Les plus aisés ont un costume de cérémonie à manches qui est coupé comme une de nos chemises d'homme en Europe. Ce vêtement s'attache sur la poitrine et est souvent orné, aux entournures des manches, de boutons et de perles. Souvent aussi ils cousent sur la poitrine des brandebourgs en flanelle rouge. Quelquefois les chefs font ajouter un certain nombre de pièces carrées d'étoffe rouge ou blanche dans le dos, aux manches et aux pans.

Les femmes portent toujours un lambeau d'étoffe assez ample pour qu'enroulé autour du ventre et retombant au-dessous du genou il forme jupon. Les plus riches portent des couvertures assez grandes en guise de robe. Généralement, pour vaquer à leurs occupations, elles restent le buste découvert, mais pour sortir elles mettent une petite veste courte à manches.

Tous ces vêtements sont taillés dans l'étoffe grossière que tissent les Moïs et qu'ils teignent en bleu très foncé au moyen de teinture d'indigo ; mais tous, quand ils peuvent s'en procurer, se coupent des effets dans des tissus d'importation européenne.

Pour se protéger contre le soleil et la pluie, hommes et femmes se coiffent de chapeaux de paille plus ou moins bien tressés ; ceux des femmes ressemblent aux vastes chapeaux des Tonkinoises, mais en plus petit. Du reste les Moïs achètent la plupart du temps leurs chapeaux en Annam.

Les petits garçons vivent nus jusqu'à l'âge de 8 à 10 ans. Les fillettes portent toutes un petit jupon.

Les Moïs se distinguent assez bien entre eux par la façon dont ils portent le mouchoir de tête et par la couleur de ce mouchoir ; ainsi les Pnongs des environs de Ban-don semblent avoir une prédilection marquée pour les étoffes noires et les roulent autour de la tête, de façon qu'un des bouts retombe sur l'épaule gauche. Les Radés préfèrent les crépons violets ou bleus, les Jaraïs le rouge ou le blanc, mais chez eux le mouchoir entoure complètement les cheveux.

Les indigènes des deux sexes sont très amateurs de bracelets de fil de cuivre, de plomb ou d'étain, ou encore taillés dans des cornes de buffle. Les perles à bon marché sont fort prisées comme colliers ; quelques chefs ou indigènes aisés portent des bracelets en argent, mais en général ils ne semblent pas en faire plus de cas que du plomb ou de l'étain. Tous ignorent l'or et sa valeur, et le cadeau d'un objet de ce métal ne prévaudrait pas à leurs yeux sur celui d'un objet en cuivre.

*
* *

Le commerce de la province est presque insignifiant. Autrefois les échanges d'esclaves contre des gongs et des jarres constituaient à peu près les seules

transactions des Moïs avec les Laotiens, Cambodgiens et Annamites. Actuellement il ne sort de la région que du bétail, quelques chevaux et des éléphants ; encore la vente de ces derniers animaux semble-t-elle être monopolisée par les Laotiens et quelques Pnongs de Ban-don. Il est vendu une vingtaine d'éléphants par an au Laos et au Siam.

Les Moïs, qui se rendent périodiquement à Ninh-hoà pour y acheter du sel, y exportent généralement des dépouilles d'animaux, peaux et cornes, de la cire et quelquefois de l'ivoire.

Le numéraire, presque inconnu dans la région et même considéré comme inutile par les Moïs avant 1900-1901, commence à être recherché.

L'industrie chez les Moïs du Darlac est presque nulle ; du reste tous leurs efforts se bornent à la fabrication de vêtements, d'armes et de quelques ustensiles appropriés à leur usage personnel. La plupart des femmes savent tisser le coton au moyen de métiers primitifs assez semblables à ceux qu'on trouve au Cambodge et au Laos ; mais la confection et l'usage des vêtements tissés semblent être le monopole des Radès, Jaraïs et Pnongs de Ban-don. Chez les Pis et les Pnongs Rolum, dont le degré de sauvagerie est plus accentué, on porte des vêtements dont la trame est faite avec l'écorce de l'arbre *mok čil*, (*puk kdam* en laotien, *kândŏl* en cambodgien), qui sert également à faire des tapis de bâts d'éléphants. Généralement les vêtements de coton fabriqués chez les Radès, Jaraïs et Pnongs, sont rudes et grossiers, mais quelques femmes savent assembler heureusement les couleurs et en particulier font des couvertures dont la bordure est assez joliment dessinée.

Les villages situés près des gisements de terre glaise, principalement chez les Pis et les Rolum, confectionnent grossièrement des marmites très fragiles sans anses ni couvercles et des bols.

Quelques individus savent forger le fer avec lequel ils font leurs coupes-coupes, leurs fers de lances, et quelques instruments aratoires très primitifs ; mais ils ne savent pas l'extraire du minerai et il est importé par les Laotiens et Cambodgiens, principalement de Kompong-soai (Cambodge), sous la forme de barres parallélipipédiques de quelques centimètres de longueur. Ces barres de fer ont même cours comme monnaie dans le pays, où on leur assigne une valeur de 0$ 10. Dans quelques villages on trouve également des gens qui savent fondre l'argent, le cuivre et l'étain, avec lequel ils moulent des bracelets. Avec des gongs cassés ou de vieilles marmites de bronze, ils fondent des grelots et les bracelets de pieds en bronze que portent les Pis.

Un certain nombre de villages tressent des nattes assez bien conditionnées avec un jonc appelé *taung* ou encore *no*, et qui croît dans les marais. Une autre plante aquatique appelée *m'nan* et qui ressemble à un pied d'ananas, sert aussi à fabriquer des nattes, d'assez jolis paniers, des hottes et des chapeaux.

Enfin tous les hommes savent confectionner des cordes d'une solidité à toute épreuve avec des lanières de peau de buffle, pour entraver les éléphants. Pour

attacher les bestiaux, on tresse d'assez fortes cordes végétales avec l'écorce d'un certain arbre. Là se borne à peu près l'industrie des Moïs.

Le riz est la seule culture à laquelle ils s'adonnent un peu sérieusement ; encore subit-il les conséquences de leur incurable paresse. Ils en font de deux sortes : le riz de rizière aux environs du lac et dans les marécages qui avoisinent la Srepok, et le riz de raï sur le plateau. Dans la région des rizières, ils font deux récoltes par an, ce qui explique que les villages avoisinant le lac ne manquent jamais de riz. Ceux qui cultivent les riz de montagne dans les raïs ne font qu'une récolte, qui s'échelonne de septembre à décembre et même à janvier, suivant la germinaison des espèces hâtives ou tardives qu'ils sèment ; mais elle donne toujours une très petite quantité de riz, et les Moïs ne se nourrissent que de maïs vers le milieu de l'année.

Le maïs est donc aussi l'objet de quelques soins ; les cultivateurs le font alterner dans les raïs avec les pieds de riz.

De nombreuses variétés de courges, le piment, l'aubergine, la tomate sauvage sont généralement semés au hasard et servent à l'alimentation. Les Moïs plantent également un peu de tabac d'assez bonne qualité, de l'indigo et du coton ; mais aucun de ces produits n'est l'objet d'une culture raisonnée.

La confection du vin de riz, dont l'usage est si répandu chez les Moïs, exige certaines préparations.

On prend quelques bols de riz de bonne qualité, le *nêp* annamite de préférence (*prâi-dru* en radê), qu'on fait cuire à l'étuvée ,comme pour le manger, et sécher ensuite à l'air. Puis dans un mortier on pile un ferment composé : 1° de farine de riz ; 2° du tubercule appelé *kwê* en radê (espèce de gingembre) ; 3° de l'écorce de l'arbre *eam*, qui a le goût du bois de réglisse ; 4° de l'écorce de l'arbre *kier* (le *koki* cambodgien). On y ajoute le riz déjà cuit et on mélange le tout avec de la balle de paddy.

La boule ainsi obtenue est ensuite placée dans une jarre à l'abri des mouches, et au bout de trois jours, la fermentation est déjà assez avancée pour qu'on puisse boire le liquide, en y ajoutant de l'eau ; mais l'alcool a un degré très faible et il faut attendre généralement de trois semaines à un mois pour obtenir un produit présentable. Les riches conservent même jusqu'à deux et trois ans des jarres enterrées et alors on a une liqueur d'une force extrême en alcool.

Le moment de boire arrivé, les hommes de la maison remplissent la jarre avec de l'eau puisée à la rivière voisine dans des tubes de bambous entiers : on doit la verser lentement dans le récipient. Quelques minutes après, on peut boire en aspirant sur un tuyau en roseau, pendant qu'un assistant placé en face du buveur de l'autre côté de la jarre la remplit au fur et à mesure que le niveau de l'eau baisse. Après avoir goûté et amorcé le tuyau, le maître de la maison fait les honneurs de son produit à la personne qu'il veut honorer. Les coutumes

exigent que seuls les hommes aillent puiser l'eau qui doit être versée dans les jarres [1].

Ce sont les femmes qui fabriquent cet alcool. Aux hommes incombe le soin d'enterrer les jarres. Souvent même ils ont l'habitude de se cacher les uns des autres pour enfouir la jarre qui leur a été confiée, sans doute de peur qu'un malveillant n'y vienne ajouter quelque mauvais produit, et il arrive parfois que quand un homme meurt ou disparaît brusquement, il emporte avec lui le secret de sa cachette.

Quand l'occasion leur en est donnée, et elle se reproduit à tout propos, hommes, femmes et enfants boivent de cet alcool jusqu'à complète ivresse. Les gens ivres sont religieusement portés à quelques pas de là pour y cuver leur alcool et les autres leur succèdent au tuyau. Pendant ce temps les gongs et les tamtams font rage pour rendre propices les esprits en l'honneur de qui l'on boit.

Le riz à l'étouffée constitue, avec le sel et le piment, la base de l'alimentation des Moïs. Ils le mangent généralement avec un ragoût d'aubergines ou de citrouilles fortement pimenté et quelques herbes cuites ou crues.

Tous sont friands de poisson, gibier et autres viandes (même celle du chien), qu'ils mangent crues ou demi-cuites et quelquefois en ragoût. Ils absorbent en général tout ce qu'ils trouvent : jeunes couvées, rats et souris, lézards, serpents et jusqu'aux intestins et à la peau des animaux. La plupart ne dédaignent pas la viande de tigre et de panthère. Beaucoup mangent avec plaisir plusieurs espèces d'insectes, principalement les éphémères ; seuls, le chat et le moineau des maisons bénéficient d'une prohibition.

Par exception, quelques familles s'abstiennent de manger de certaines viandes en vertu du ***Kam***, « tabou » (***Kalam*** des Laotiens, ***Tâm*** des Cambodgiens, ***Cũ*** des Annamites).

Sauf le riz, qui est préparé avec soin et est même excellent, les autres aliments laissent beaucoup à désirer, et si les Moïs apportent une assez grande propreté dans la tenue des ustensiles de cuisine, par contre leurs préparations culinaires sont répugnantes.

Lorsque les Moïs n'ont pas de sel, ils y suppléent au moyen d'une plante appelée *yam rum* (le *dœum phti* cambodgien). Cette plante séchée au soleil est brûlée et ses cendres sont diluées dans l'eau ; cette eau, décantée ensuite, est suffisamment saumâtre pour saler les aliments.

Les ustensiles de table et de cuisine originaires du pays sont des plus primitifs et sont restés tels dans les villages peu visités. Mais les Moïs en relations avec les

---

[1] Ayant eu souvent l'occasion de goûter cet alcool, dont le présent au visiteur est une marque de déférence et qu'il serait de mauvais ton de refuser, j'ai constaté qu'il avait en général le goût d'une bière un peu aigre, parfois faible, parfois forte ; mais il m'est arrivé de trouver des jarres conservées depuis plusieurs années et dont le contenu présentait toutes les qualités d'un fort tafia.

commerçants de la côte ne négligent pas de se procurer nos assiettes, bols, marmites et cuillers.

A signaler que chez les Radès, seuls les hommes mangent avec des baguettes. Les femmes se servent de leurs doigts. Dans les autres tribus, tous mangent avec les doigts.

*
* *

Les chefs moï sont généralement les habitants les plus aisés des agglomérations qui leur obéissent par intérêt ou par crainte ; ils exercent sur les familles qui se sont groupées autour d'eux, une autorité plus ou moins effective en échange de leur protection, mais toujours à tendances arbitraires lorsque leurs intérêts personnels sont en jeu.

Les villages sont généralement indépendants les uns des autres, mais quelquefois aussi un certain nombre de villages relèvent d'un autre plus important ou même d'un plus petit, dont le chef s'est fait une réputation d'autorité dans la région. Autrefois c'était surtout la crainte continuelle d'être pillés par les voisins, qui faisait constituer ces petits états de 12 à 15 villages, qui conservaient leurs chefs respectifs sous la protection d'un chef commun. Il arrivait aussi que la cause en était dans la terreur qu'inspirait ce chef même, auquel on n'obéissait que pour éviter de sa part le pillage à main armée, pour lequel les Moïs semblent avoir tant de prédilection.

L'autorité de ce chef de groupe ou de village (à part quelques-uns, fort peu nombreux, qui commencent à comprendre un peu nos rouages administratifs) n'est encore aujourd'hui que ce qu'elle était autrefois, c'est-à-dire employée à la satisfaction des intérêts personnels de celui qui la détient quand il est redouté, par contre toujours discutée et souvent sans effet quand il manque d'ascendant. Leurs administrés viennent fréquemment exposer leurs doléances à l'autorité française, lorsqu'ils se croient lésés par leurs chefs indigènes ; mais nul doute qu'à leur place, ils agiraient comme eux.

Après les familles des chefs viennent en seconde ligne celles des individus libres, puis celles des engagés pour dettes ou de ceux qui servent volontairement de plus fortunés qu'eux, et enfin, disons le mot, les esclaves. Ce sont là les trois classes de la société moï.

Dans les villages, en dehors des occasions telles que fêtes, travaux agricoles, chasses, voyages et aussi, chez les insoumis, expéditions guerrières, qui réunissent toute la population, chacun en temps ordinaire vit à sa guise. Dans les familles des chefs et dans les familles libres, on ne fait rien et l'on boit à tout propos, les femmes comme les hommes. Quant à ceux que leur situation place sous la dépendance des premiers, ils travaillent le moins possible. L'homme va chasser ou pêcher, mais cherche toutes les occasions de boire, et ne se fait pas faute de dormir des journées entières. La femme vaque aux occupations de la maison, ainsi que de son ménage personnel s'il y a lieu (corvée d'eau, de

bois, travaux des champs) et les enfants vont jouer dans la forêt. Le soir, sauf les jours de grande fête quand le tamtam et les gongs font rage, tout le monde se renferme à la tombée de la nuit par crainte du tigre.

L'esclavage était pratiqué en pays moï sur une large échelle : on peut dire hardiment que les deux tiers de la population étaient les esclaves de l'autre. Néanmoins, sauf en ce qui concerne les gens réduits en esclavage par suite de captures de guerre ou de vengeances, le sort des esclaves n'était guère plus misérable que celui des maîtres. Souvent même ils étaient bien traités et faisaient presque partie de la famille. Il arrive encore fréquemment que des indigènes s'engagent de leur plein gré comme esclaves, moyennant une certaine somme et même pour la nourriture et l'abri. Et le plus souvent ce n'est pas l'engagé qui perd à ce marché, vu la minime somme de travail que fournit un Moï. Plus d'une fois, après avoir employé mon autorité à faire libérer des Moïs capturés autrefois, je les ai vus s'engager immédiatement dans un village voisin.

Les familles des chefs ont naturellement beaucoup de clients, quelquefois cent et même deux cents ; et tout porte à croire que de longtemps leur état social ne changera pas. Sans doute le terme d'esclave ne sera plus employé et l'on ne verra plus des malheureux captifs réduits par force en esclavage ; mais par contre, rien n'empêchera ceux qui ne possèdent rien de se placer en esclavage volontaire auprès des plus fortunés.

L'état de guerre était, pour ainsi dire, permanent dans le pays avant l'installation du Commissariat. Le motif en était souvent la vengeance ou des haines de familles entretenues soigneusement de père en fils. Mais pour les plus forts, le but principal était de se procurer des esclaves ou d'augmenter leur avoir en bétail au détriment des plus faibles. Alors ceux-ci, pour se venger, s'unissaient parfois à un village plus puissant pour marcher contre le ravisseur. Ces expéditions, qui avaient lieu parfois de nombreuses années après l'outrage, étaient souvent sanglantes : témoin la défaite que subirent les Pnongs et les Laotiens de Ban-don en 1888 ou 1889 chez les Moïs Pis insoumis de la rive gauche de la Srepok. Grands chasseurs d'éléphants, les gens de Ban-don joignaient à cette profession celle plus lucrative de pillards et de chasseurs d'esclaves, et ils avaient l'habitude de razzier de temps à autre les villages environnants. Mais l'expédition dont il s'agit fut éventée par le chef Pi Ngu qui prit ses dispositions à temps et réunit, dans les villages pi menacés et alliés pour la circonstance devant l'imminence du danger, 7 à 800 guerriers bien armés et résolus. Quand les gens de Ban-don se furent, au nombre de 500, engagés avec leurs éléphants dans un défilé resté libre, ils furent assaillis de flèches et attaqués de tous côtés. La lutte dura un jour. Les trois quarts des gens de Ban-don furent tués ou blessés et quelques hommes seulement purent faire une trouée et se sauver en abandonnant tous leurs éléphants. Cette défaite porta un coup mortel au commerce de Ban-don, dont la population resta décimée pour longtemps.

Les luttes entre villages moï sont d'ordinaire moins sérieuses, mais nul doute que certains chefs autrefois influents, comme Mesao (1) chez les Radès, et celui de Ban-Kassum chez les Jarais, n'ont dû leur puissance et leur aisance qu'au pillage à main armée des villages plus faibles, qui ne leur fournissaient pas de plein gré un tribut d'esclaves ou de bestiaux.

Je m'empresse de dire que cet état de choses a cessé dès l'installation du Commissariat, non sans cependant quelques velléités de retour tout au début de notre arrivée en 1899-1900.

Il n'y avait pas à proprement parler de justice chez les Moïs et les parties en cause s'en référaient à un arbitre qu'elles choisissaient elles-mêmes parmi les chefs. Si cette manière de faire n'offrait que peu d'inconvénients quand les adversaires étaient de classe sociale égale (ce qui était rare), et quand le juge choisi était honnête (ce qui était plus rare encore), par contre dès qu'un individu de classe inférieure avait affaire avec un chef ou même seulement avec un personnage influent, sorcier ou riche, c'en était fait de sa liberté. L'arbitre choisi, soit qu'il craignît de s'attirer l'inimitié du plus puissant, soit qu'il en eût reçu un cadeau, condamnait toujours le faible. Il en résultait alors que bien souvent le perdant se faisait justice lui-même, soit en capturant du bétail appartenant à son ennemi, soit même en l'assassinant : de là la fréquence des crimes autrefois.

Il va sans dire que lorsque c'était un chef qui croyait avoir à se plaindre d'un esclave ou d'un individu peu redouté, l'affaire était plus simple. Si c'était un esclave, il était mis à mort ou vendu dans un village éloigné ; si c'était un homme libre, il était réduit en esclavage, ainsi souvent que toute sa famille.

Ces coutumes barbares ont heureusement disparu depuis l'installation du Commissariat, du moins dans les villages soumis, et nombreux sont les esclaves qui viennent chaque jour apporter leurs doléances au chef de la province, qu'ils choisissent toujours aujourd'hui comme juge et arbitre.

En général, en dehors de quelques ventes clandestines d'esclaves qui se produisent encore parfois, les seuls conflits à régler aujourd'hui entre les Moïs soumis du Darlac sont les enlèvements de bestiaux, et encore ces faits ne se produisent-ils guère qu'en réparation de dommages causés. Mais quand celui qui a été lésé n'a pu faire rendre gorge à celui dont il a à se plaindre, il lui arrive fréquemment de rentrer dans ses pertes au détriment d'un tiers ; il va alors le plus tranquillement du monde prendre chez le premier venu ce qu'on lui a enlevé ; c'est ce qu'on appelle ***trong-k'di***. Par contre les crimes ont cessé complètement, et nous avons lieu d'être satisfaits de ce résultat, obtenu en cinq ans, dans un pays où les meurtres étaient si fréquents autrefois. Les vengeances contre les sorciers, dont il sera parlé plus loin, ont également cessé dans les villages soumis à notre influence.

---

(1) Aujourd'hui décédé.

Les femmes moï accouchent dans la position assise. Elles se livrent à leurs occupations jusqu'aux premières douleurs. A ce moment seulement on fait appeler une matrone experte, dont le rôle principal consiste, lorsque l'heure de la délivrance est proche, à masser de haut en bas le ventre de la parturiente tout en lui comprimant fortement le dos avec le genou. Une autre femme reçoit l'enfant, qui est immédiatement lavé à l'eau tiède. Le cordon est ensuite coupé à une longueur d'un doigt avec une lamelle de bambou affilée en lame de couteau ; la ligature est faite avec un fil de coton. Le nouveau-né est mis au sein immédiatement. Dans le cas où la montée du lait se ferait attendre, une autre femme allaite l'enfant momentanément à la place de la mère.

La mère n'est pas placée ensuite sur un brasier, comme chez les Annamites, mais elle reste près du foyer pendant deux ou trois jours, sans se laver ni se lever, le corps badigeonné de gingembre. Cette période écoulée, elle doit se laver à l'eau chaude et vaquer ensuite aux occupations du ménage, mais seulement à l'intérieur de la maison. Elle porte son enfant sur le dos attaché dans une couverture.

La naissance d'un enfant est considérée comme une félicité, et il est l'objet de toute la tendresse et des soins de ses parents. J'ai cependant entendu parler de quelques cas d'avortement volontaire, mais uniquement chez les jeunes femmes de la classe aisée.

Il est bien entendu que si les parents sont aisés, la famille et tout le village profitent de l'occasion pour boire de nombreuses jarres de vin de riz en l'honneur du nouveau-né. Les relations intimes entre le père et la mère reprennent environ un mois après l'accouchement. Elles doivent cesser dès que l'état de grossesse est visible.

Le nouveau-né est allaité pendant un an ou dix-huit mois, mais quelques jours après sa naissance, on commence à lui faire manger du riz que la mère, après l'avoir mâché préalablement, lui insuffle dans la bouche à la façon dont on gave les volailles.

C'est la femme qui a aidé à l'accouchement qui donne généralement un nom à l'enfant, mais cette règle n'est pas absolument suivie, et principalement chez les Pnongs, les parents choisissent eux-mêmes le nom de leur progéniture. ***I-hi***, ***I-drok***, ***I-kwi***, ***I-thet***, ***I-ngoai***, ***I-koi*** sont des noms de garçons et ***Ha-pi***, ***Ha-ñit***, ***Ha-pru***, des noms de filles. Quelquefois le nom est choisi pour sa signification, comme ***Prok***, écureuil, ***Kwi***, souris, et est donné pour rappeler quelque incident qui a précédé ou accompagné la naissance ; d'autres fois il est choisi sans raison spéciale.

Le jeune homme qui désire épouser une jeune fille lui déclare lui-même ses sentiments quand il en trouve l'occasion. Puis les futurs époux se fixent un délai pour les accordailles officielles. Ce délai expiré, ils se servent d'un entremetteur pour prévenir leurs parents du désir qu'ils ont de s'unir. Le consentement

des parents suffit pour sanctionner l'union. On tue un porc, on boit l'alcool, aux frais des parents du mari, et celui-ci va ensuite habiter chez les parents de sa femme ; toutefois les chefs ou indigènes aisés ont une maison à eux où ils vont habiter avec leur femme.

En général, dès qu'un jeune homme moï a le consentement de la femme qu'il désire épouser, les relations intimes commencent immédiatement, mais toutefois en cachette des parents. Les époux s'embrassent soit en aspirant avec le nez, soit à la manière européenne, mais jamais sur la bouche.

C'est à l'âge de quinze ans qu'une jeune fille est considérée comme bonne à marier. Si deux familles désirent allier leurs enfants et que l'un ou l'autre soit trop jeune, on fixe un délai et l'engagement est toujours observé de part et d'autre.

Un autre mode de mariage tout à fait spécial aux Radès mérite d'être décrit. Une veuve qui désire se remarier envoie, quelquefois même sans prévenir celui qu'elle se choisit, un entremetteur faire sa demande aux parents. Si ceux-ci et le garçon consentent, l'affaire est conclue et le nouveau marié va habiter chez les parents de sa femme, mais dans ce cas les frais de la noce incombent aux parents de la mariée. Cette manière de faire est également imposée aux veuves de chefs ou d'indigènes libres et aisés, afin que la succession du défunt reste en entier à la famille du mort. Dans ce cas, la veuve doit faire son choix parmi les membres de la famille, et prendre de préférence un frère ou un neveu du défunt. Aucun délai n'est fixé aux veuves pour se remarier. Il arrive parfois en pays moï, qu'elles se remarient le lendemain du décès de leur conjoint.

Il va sans dire que, même si elle est vieille et laide, la veuve d'un chef trouve toujours à se remarier. Le nouveau mari devient le chef du village, mais le village au lieu de s'appeler ***Ban-mé***... devient ***Ban-noi***... (***noi*** signifie remplaçant). Le mariage entre consanguins est rigoureusement prohibé. Les Moïs pratiquent même l'exogamie au point de proscrire l'union entre cousins germains ou entre descendants de familles du même nom ; la tradition a conservé en effet en pays moï les noms des ancêtres, qui sont (chez les Radès) : ***Dok, I-pan, Ha-gun***, de race noble ; ***Ya-né, Bun, Krong, To, Kang-tla, Knul, Mok***, d'origine roturière.

La polygamie est permise, mais comme une femme est une charge, il en résulte que seuls les chefs ou les indigènes aisés en ont plusieurs.

L'adultère est assez fréquent, mais il ne me semble pas que les Moïs y attachent une grande importance [1]. Les coupables sont condamnés à payer à la partie lésée une amende fixée par celle-ci, et la vie reprend en commun. La polygamie étant permise, l'homme n'est jamais poursuivi pour adultère, que s'il a été convaincu de relations avec une femme mariée.

Une veuve avec des enfants trouve néanmoins à se remarier presque toujours. Il en est de même des filles mères ; c'est pourquoi on ne connaît pas de bâtards.

---

[1] J'ai entendu parler de quelques cas de sodomie chez les Moïs, mais le fait que les coutumes moï ne prévoient pas de punition pour ces actes laisse supposer qu'ils sont très rares.

Chez les indigènes aisés, en cas de décès de la femme, les biens des époux restent acquis aux parents de la femme ; mais afin d'en conserver la jouissance, le veuf peut se choisir une nouvelle femme dans la famille de la première. Quand c'est le mari qui meurt le premier, si sa femme ne se marie pas avec un frère ou parent du défunt, les biens sont partagés entre la veuve et les parents du défunt. Chez les pauvres et les esclaves, aucune règle n'est suivie ni même nécessaire, puisqu'ils ne possèdent rien.

Lorsqu'un chef ou un indigène aisé va mourir, toute la famille se réunit. Quand les derniers moments approchent, on pare le mourant de ses plus beaux effets et de ses bijoux. Dès qu'il a rendu l'âme, on frappe trois coups de tamtam pour informer les habitants des environs de l'événement, puis on lave la figure du mort, on attache sa mâchoire et on voile sa face ; les bras sont allongés le long du corps et les jambes placées l'une contre l'autre, les deux orteils mis côte à côte au moyen d'une ligature de fil de coton. Puis chaque membre de la famille apporte ses plus beaux vêtements et les suspend au-dessus du cadavre.

Les gens du village viennent faire leurs condoléances aux parents. Les femmes qui viennent ainsi en visite sont tenues d'apporter quelques œufs et du riz. Les hommes n'apportent rien.

On s'occupe ensuite de faire le cercueil, lequel est taillé dans un tronc d'arbre creusé comme une auge, mais dont l'extérieur, taillé également, affecte la forme de nos cercueils européens. Les morts aisés sont mis dans deux cercueils emboîtés l'un dans l'autre. Avec le sang des animaux tués à l'occasion du décès, un artiste du village barbouille l'extérieur du cercueil de dessins bizarres.

La confection de ces bières demande parfois sept à huit jours. En attendant, on réunit tous les gongs et jarres du village ; on tue un nombre d'animaux plus ou moins élevé, suivant la situation de fortune de la famille du mort ; et on boit et on mange. Le cadavre reste pendant ce temps dans la maison mortuaire, et pour prouver leur affliction, les membres de la famille doivent rester à boire, à manger et à dormir auprès du mort, malgré l'odeur infecte qu'il dégage au bout de peu de jours.

Le cercueil terminé, on y place le cadavre avec tout ce qu'on peut trouver de menus objets lui ayant appartenu de son vivant, tels que pipes, bols, bijoux, verroteries, plus quelques chiques de bétel. Le cercueil une fois fermé doit rester toute une nuit dans la maison.

Quand il s'agit d'un pauvre ou d'un esclave, la cérémonie est fort simplifiée et l'enterrement a lieu en général au bout de deux ou trois jours.

Les femmes, suivant leur condition sociale, sont après leur mort l'objet des mêmes soins que les hommes.

Le cercueil, enveloppé d'une couverture et suivi de tout le village, la famille marchant en tête, est porté à bras, au milieu des lamentations des femmes, au cimetière situé à proximité du village. La tombe a été creusée à une profondeur de 2 mètres 50 à 3 mètres. Dans les côtés de la fosse on a ménagé des niches

pour y placer des jarres vides ou remplies d'alcool. Avant de descendre le cercueil, on jette au fond de la fosse une certaine quantité de cendre dans le but d'éloigner les insectes qui rongent le bois. Chez les Radés seulement, la tête du mort est tournée vers l'Est. Les Jaraïs et les Pnongs, comme les Cambodgiens et les Laotiens, placent la tête vers l'Ouest. Une fois le cercueil au fond de la fosse, avant de la recouvrir de terre, on place dessus une claie de bambous et de feuillage et sous cette claie, directement sur le cercueil et au-dessus de la tête du mort, est déposé un panier plein de riz. Un tuyau de bambou, dont l'extrémité émergera au-dessus de la tombe, est fixé également à la tête du cercueil et servira chaque jour à introduire les aliments destinés à l'âme du défunt. Un autre bambou dont l'extrémité inférieure aboutit dans une jarre et qui est également assez long pour dépasser la masse de terre qui recouvrira la tombe, est placé aussi dans la fosse : c'est dans ce tube qu'on versera l'alcool apporté au cimetière dans certaines occasions, à la lune croissante par exemple.

La tombe une fois comblée, on creuse tout autour un fossé circulaire d'un mètre de largeur et profond de deux. La terre de ce fossé est rejetée dans l'intérieur du cercle en tas sur la tombe et forme un monticule de deux mètres environ de hauteur. On a soin, bien entendu, de laisser dépasser les deux tuyaux de ravitaillement.

Suivant le degré de puissance et de richesse du défunt ou encore suivant les regrets qu'il laisse après lui, on rend chaque jour des visites à sa tombe pendant six mois, un an et quelquefois plus. Au bout de ce temps, on juge que les devoirs ont été suffisamment rendus à sa mémoire et on fait la cérémonie appelée *lui-mesat*, abandon de la tombe.

C'est à cette époque seulement qu'on place sur la tombe une maisonnette en bois ressemblant assez exactement à un pigeonnier et dans laquelle on met quelques aliments et la tête de la bête, buffle ou bœuf, mangée à cette occasion. On boit encore à la mémoire du mort et on ne revient plus à sa tombe. A cette dernière cérémonie, il est lâché un poulet vivant, qui est donné en pâture à l'âme du défunt, afin que cette âme ne revienne pas sous forme d'esprit malfaisant manger les vivants.

Les Radés Atham et les Radés Ktuol déterrent quelquefois leurs morts au moment de l'abandon de la tombe et dispersent les ossements.

Les Moïs ne brûlent pas leurs morts, sauf toutefois les gardiens de l'Épée sacrée du Roi du feu : ceux-ci doivent être brûlés sur un bûcher quand ils viennent à mourir, ainsi que le veut la tradition.

⁂

L'état intellectuel des Moïs est certainement inférieur à celui des autres races qui les entourent, l'instruction leur faisant complètement défaut. Il est rare de trouver au Darlac un individu sachant compter jusqu'à cent. Ils n'ont du reste

pas d'écriture. Toutefois les Moïs ne sont pas incapables de culture. En 1902 on a établi au Darlac une école de français pour les enfants. Ceux qui ont suivi les cours avec assiduité (2 à 3 heures par jour seulement) sont aujourd'hui, après trois ans d'expérience, à même de lire dans les syllabaires et possèdent un bagage de 12 à 1500 mots français; quelques-uns commencent à écrire. Si le cerveau des chefs et des vieillards, presque tous alcooliques, est absolument pétrifié, par contre les enfants sont éveillés et même intelligents. Enlevés à leur milieu, nul doute qu'une direction morale appropriée à leur caractère, ne leur évite les fâcheuses conséquences de l'atavisme de leur race.

Les Moïs chantent quelques mélopées traînantes dont l'origine paraît fort ancienne.

Comme instruments de musique ils ne connaissent guère que les tamtams et les gongs de bronze de toutes dimensions; ils en frappent à toute occasion sur un rythme très relevé et fixé par la tradition. En pays jarai on frappe le gong moins vite et moins fort que chez les Radés.

Au sujet de cette musique jarai, je tiens à dire que j'ai été extrêmement surpris d'entendre des Moïs me dire qu'elle ressemblait à la musique arabe. Je ne puis m'expliquer la connaissance de ce nom par les Moïs que par les rapports qu'ils ont pu avoir avec les Chams musulmans.

Les Moïs croient que la terre est plate et ronde comme un disque, et que le ciel y touche par les bords. Autrefois, disent-ils, le ciel et la terre se touchaient sur toute leur surface. Le vent, le tonnerre, les nuages, la pluie sont pour eux des manifestations de la colère du Génie qui habite le ciel. Le soleil, la lune sont autant de génies puissants. Du reste ils attribuent immédiatement une puissance occulte à tout ce qu'ils ne comprennent pas: nos armes, nos instruments de musique, nos appareils photographiques sont habités par des génies.

La plupart des Moïs savent néanmoins désigner les quatre points cardinaux. Ils donnent aussi des noms aux principales constellations. Ainsi la Petite Ourse s'appelle en radé *K'ho-i-rit*, « le piège du génie Rit ».

Les Moïs croient à l'existence d'un Être suprême qui aurait créé le ciel et la terre, mais ils ne lui donnent pas de nom. Il habitait autrefois, disent-ils, près des humains, lorsque la terre et le ciel se touchaient; mais comme il y a très longtemps qu'ils se sont séparés, personne n'a conservé le souvenir du nom du créateur.

Par contre cet Être suprême aurait encore communiqué avec les humains par l'intermédiaire d'Ai-thês (d'autres l'appellent Ai-tu; c'est le Pô-thê de la légende de l'Epée sacrée), lequel se trouvait encore sur la terre au moment où les Chams luttaient contre les Moïs. Cet Ai-thês ou Pô thê représente à leurs yeux le génie bienfaisant qui veille sur les cultures, les existences, enfin le bien-être des humains. Le Créateur distribue le soleil, la pluie et commande aux éléments.

Le nom de Pô thê ne serait autre que celui du Boddha qui, d'après les Laotiens, serait venu chez les Moïs professer sa doctrine; mais les légendes qui se rattachent à lui ne paraissent pas d'origine bouddhique.

A part ces deux esprits puissants, le Dieu dont ils ignorent aujourd'hui le nom, et Pô-thê dont ils parlent souvent, les Moïs ont une foule de divinités secondaires qu'ils désignent sous le nom de *Phi* : les Phis se divisent en génies bienfaisants et malfaisants et habitent les montagnes, les forêts et même certains cours d'eau. Il importe de se les rendre propices par des offrandes proportionnées à la puissance du génie ou plutôt à la crainte qu'il inspire et au degré d'aisance de l'adorateur. L'offrande consiste le plus souvent en une jarre d'alcool qu'on boit en nombreuse société en mangeant un bœuf.

Les Moïs n'ont aucun édifice religieux ; cependant ils élèvent parfois, près de leurs villages, de petits autels en bambous, grossièrement construits, sur lesquels ils placent leurs offrandes (riz, œufs et fruits). Ils n'ont pas de personnages chargés plus spécialement de leurs rapports avec les génies ; il n'y a chez eux aucune trace d'une caste sacerdotale, à moins qu'on ne considère comme telle la classe des sorciers.

Les Moïs ne semblent pas se préoccuper beaucoup de ce qui les attend après leur mort. Ils paraissent cependant croire à une autre vie puisqu'ils craignent les revenants et qu'ils disent devoir subir une transmigration ; mais leurs idées sont très vagues et très confuses sur ce sujet.

Ils croient que les revenants mangent les vivants. Les revenants sont généralement invisibles quand ils ne sont pas malveillants, mais s'ils veulent nuire, ils revêtent la forme d'un tigre ou de quelque animal féroce. On doit se rendre ces âmes errantes propices par des sacrifices nombreux et surtout en buvant beaucoup en leur honneur. Les tigres, les serpents, les pythons, les oiseaux de nuit sont autant d'animaux possédés par l'âme des morts, et le Moï qui rencontre l'un de ces animaux doit lui faire une offrande en rentrant chez lui, s'il ne veut pas encourir son ressentiment.

Les Moïs croient aussi aux présages : ainsi, si l'on rencontre le matin un oiseau appelé *m'lang* (un genre de pie) chantant sur la droite, c'est signe que la journée sera bonne ; s'il paraît à gauche, ce sera un jour néfaste, et les Moïs s'abstiendront soigneusement de rien faire dans cette journée afin de conjurer le sort. Le cri du chevreuil est aussi un augure favorable ou défavorable suivant qu'on l'entend à gauche ou à droite.

Tout est prétexte à fête chez les Moïs ou du moins prétexte à boire ; du reste le mot fête en radê se dit *m'nam*, boire. Aux naissances, maladies, mariages, décès, enterrements, avant de partir en voyage, avant d'entreprendre une affaire commerciale ou d'aller à la chasse, on doit se rendre les génies propices par de copieuses libations ; mais les Moïs ont en outre quelques fêtes annuelles, qui sont :

1° La fête dite *M'nam thum prang*, « Boire à la grande année », qui dure 7 jours consécutifs, pendant lesquels on doit, en guise de sacrifice, boire au moins 7 jarres, et manger au moins 7 buffles, 7 bœufs, 7 cochons, 7 chèvres, 7 poulets, 7 veaux, 7 canards ou pigeons, de préférence choisis parmi les animaux blancs. Il est superflu d'ajouter que si les ressources du village le permettent,

ces quantités sont dépassées, surtout en ce qui concerne l'alcool. C'est la fête de la nouvelle année.

2° La fête ***Kam-cham-rat***, « fête de la première pluie ». On doit s'abstenir de sortir du village ce jour-là et, par exception, on n'est pas obligé de boire.

3° La fête ***Kam-mak***, célébrée à l'occasion du premier arrachage des herbes, débroussaillement des raïs, etc. On ne va aux raïs qu'après la fête et, pour se rendre les génies favorables, on place à l'entrée du village, sous un petit hangar, un minuscule grenier à paddy rempli de terre et des sculptures grossières en bois ayant la prétention de représenter des animaux (éléphant, buffle, rhinocéros) ou même un arbre à miel. (L'arbre que les Moïs désignent sous le nom d'arbre à miel, ***tâng-k'yar*** en radê, est un arbre que les abeilles sauvages choisissent presque toujours pour venir y faire leurs ruches chaque année).

Les sorciers et surtout les sorcières tiennent une grande place dans la société moï. Ce sont eux qui sont les médecins du pays ; ils se transmettent héréditairement la connaissance des quelques simples qui composent toute leur pharmacopée et des formules magiques propres à conjurer les esprits malfaisants ou à se les rendre propices.

Le métier est assez considéré et même lucratif, surtout si le sorcier compte à son actif quelques guérisons ou quelques prédictions heureuses, mais il ne va pas sans quelques inconvénients, et même sans quelques risques de mise à mort. Un sorcier a-t-il été impuissant à guérir un chef ou quelqu'un de sa famille ? Une calamité s'est-elle abattue sur le village sans que le sorcier ait pu la conjurer ? Ou bien a-t-il été vu en rêve par un habitant influent qui pleure un de ses proches récemment trépassé ? Aussitôt le sorcier (ou la sorcière) du village est accusé du méfait.

Aujourd'hui, depuis notre intervention, on se contente de le chasser du village ; mais autrefois il était condamné à mort d'un commun accord. Il devait auparavant subir ou l'épreuve de l'eau, qui consiste à boire un nombre considérable de bols d'eau sans en être incommodé, ou bien celle de la résine ou du plomb fondu, qu'on versait dans un récipient : l'accusé devait y plonger la main et la retirer indemne ! Une ordalie employée quelquefois consistait à faire boire de l'alcool à l'accusé pendant plusieurs heures et même toute une nuit sans discontinuer. Si le patient s'enivrait, ce qui était immanquable, il était jugé coupable.

Les malheureux ainsi condamnés étaient parfois exécutés immédiatement après l'épreuve. La plupart du temps on se bornait à les tuer d'un coup de lance dans la région du cœur, ou de leur trancher la tête d'un coup de coupe-coupe ; mais, si la victime avait encouru la haine de quelque chef ou de quelque puissant personnage, il arrivait aussi qu'on la laissait en pâture aux fauves dans la forêt voisine, après lui avoir rompu les quatre membres. D'autres fois encore on enterrait vivant le condamné.

Les maladies épidémiques sont naturellement fréquentes dans des tribus qui ignorent les soins les plus élémentaires d'hygiène. La variole et le choléra

déciment parfois des villages entiers ; l'individu atteint d'une de ces graves maladies est presque irrémédiablement perdu, car on le transporte dans une hutte abandonnée dans les raïs, où il est laissé sans aucune aide. Les villages contaminés sont cependant tenus en quarantaine sévère par leurs voisins, et du reste eux-mêmes placent à l'entrée le signe qui en interdit l'accès : une tête de hibou ou de singe sculptée dans du bois, placée sur un piquet.

Les maladies de peau sont aussi très fréquentes. L'une de ces maladies se distingue particulièrement par les taches blanches qui se forment sur l'épiderme. Il y a également quelques lépreux ; les malheureux sont immédiatement isolés et, s'ils sont pauvres, repoussés de tous, ils finissent par mourir de misère et d'inanition.

Contre la syphilis, très répandue en pays moï, on boit des infusions de l'écorce d'un arbre appelé *na-kus*. Pour les maux de ventre, coliques, diarrhées, etc., on se sert du tubercule appelé *n'trao-rua-tien*, qu'on avale après l'avoir mâché et qui paraît assez efficace. Les blessures se pansent avec un tubercule appelé *n'trao-phi*.

Il est bien entendu que dans toutes les maladies le sorcier est indispensable. Après quelques cérémonies qui ont pour but de rendre les génies propices, le sorcier décrète qu'il faut leur faire un sacrifice. On tue un buffle, un porc ou un bœuf, suivant la gravité de l'état du malade, et tout le monde boit et mange, le malade surtout.

Pour les fractures, les Moïs savent poser des attelles appelées *trap* et faites avec des lattes en bambou. Le membre est attaché dans ces attelles et la nature fait le reste en une quarantaine de jours. J'ai vu peu d'infirmes par suite de fractures. Il faut signaler aussi quelques cas de daltonisme.

Les Moïs n'ont aucune répugnance pour nos médicaments et ils viennent fréquemment en demander au Commissariat. Par contre la vaccine est assez redoutée, à cause de l'indisposition qui suit généralement l'inoculation, et il faut les encourager par quelques menus cadeaux pour qu'ils viennent se présenter aux séances de vaccination.

APPENDICE

I. — Légende jarai sur l'origine du Sabre sacré conservé par le Roi du feu.

Il y avait autrefois dans une île un roi très vieux nommé M'ta-olah, c'est-à-dire « le Paresseux ». Ce roi était en effet si paresseux que, couché sur le dos, sous l'arbre *na-ra* (une sorte de figuier, le *lovea* des Cambodgiens), il attendait, pour manger, que les fruits lui tombassent dans la bouche.

Un jour, un navire qui passait tout près de l'île dont ce roi paresseux était le souverain, fit naufrage, et tous les gens qu'il portait furent noyés, sauf un homme nommé Pô-thê qui put gagner la terre à la nage. Il aborda tout près

de l'arbre *na-ra* sous lequel le vieux roi attendait couché la chute des fruits dans sa bouche. Il vit le roi et lui demanda s'il y avait un moyen de gagner le continent fort éloigné de l'île. Le roi lui répondit :

« Tout d'abord, ramassez les fruits de cet arbre *na-ra* et donnez m'en à manger jusqu'à ce que je sois rassasié. Je vous dirai ensuite un secret... »

Pô-thê fit ce que le vieux roi lui ordonnait, et celui-ci, après s'être rassasié, lui dit :

« Tous les soirs mille sangliers viennent directement dans cette île pour manger les fruits de l'arbre *na-ra*. Ils traversent la mer en marchant sur les flots par la grâce d'une pierre magique *a-tao* que tient dans sa gueule le vieux sanglier qui guide les autres. Pour manger les fruits de l'arbre *na-ra*, le vieux sanglier dépose la pierre magique à terre et ne la reprend dans sa gueule que lorsqu'il a achevé son repas. Cachez-vous donc tout près de cet arbre, et quand vous verrez le sanglier déposer sa pierre magique à terre pour manger, emparez-vous-en. Alors vous pourrez gagner le continent en marchant sur les eaux. »

Le soir venu, Pô-thê vit les mille sangliers qui marchaient sur les eaux de la mer et qui abordaient à l'île, tout en face de l'arbre *na-ra*. Ils marchaient en file, chacun ayant dans sa gueule la queue de celui qui le précédait; le premier qui les guidait tenait dans sa sienne la pierre magique qui communiquait à toute la bande la faculté de marcher sur les flots. Arrivé vers l'arbre *na-ra*, le vieux sanglier déposa sa pierre à terre et toute la bande se mit à manger les fruits de l'arbre. Mais ce jour-là, Pô-thê eut peur d'eux et n'osa point pénétrer au milieu de leur troupe pour s'emparer de la pierre.

Le jour suivant, sur le conseil du vieux roi qu'il avait consulté, Pô-thê mit tous les fruits tombés du *na-ra* en tas très éloignés les uns des autres, de manière que l'un d'eux fût près du rivage et les derniers très loin à l'intérieur des terres. Le soir venu, les sangliers vinrent comme d'habitude, et après que leur chef eut déposé la pierre à terre, ils commencèrent à manger. Quand ils eurent achevé le premier tas, ils passèrent au second, de celui-ci au troisième, et ainsi de suite jusqu'au dernier, si bien que peu à peu ils s'éloignèrent de la pierre magique déposée à terre tout près du premier lot. Alors Pô-thê s'en empara et, pour échapper à leur colère, grimpa sur un arbre. Quand les sangliers virent que la pierre magique avait disparu, ils entrèrent dans une grande fureur et, voulant regagner le continent, ils se jetèrent à la mer et se noyèrent tous.

Pô-thê, nanti de la pierre magique, s'élança sur les flots et aborda au continent sans avoir couru aucun danger. Un homme, possesseur du fruit *pô-kui*, fruit qui procure à celui qui le possède et le jette à terre la propriété de produire à sa volonté le vent et la pluie, émerveillé de le voir marcher sur les eaux, s'approcha de lui et lui proposa d'échanger la pierre magique contre son fruit. Pô-thê accepta la proposition et l'échange fut fait.

Pô-thê, s'adressant alors au fruit, lui demanda s'il avait la puissance de produire un si grand vent et une si forte pluie qu'un homme fût emporté. Le fruit

mécontent d'avoir été échangé comme un simple esclave, répondit affirmativement. Pô-thê l'ayant jeté dans la direction de l'homme, une tempête de vent et de pluie éclata, si forte, si terrible, que l'homme fut abattu, roulé, tué. Pô-thê reprit la pierre magique *a-tao* et se trouva propriétaire de deux talismans puissants.

S'étant mis en route pour aller plus loin, il fit la rencontre d'un individu qui possédait la *klei-ka-achan*, la corde qui ligote d'elle-même, et l'*akai-tha*, le bâton qui frappe de lui-même. Pô-thê proposa à cet homme d'échanger la pierre *a-tao* contre sa corde et son bâton. L'homme y consentit. Pô-thê donna alors à la corde et au bâton l'ordre de se venger de celui qui les échangeait ainsi, et la corde ligota son ancien propriétaire et le bâton le frappa si fort qu'il mourut. Pô-thê reprit la pierre *a-tao* et continua sa route, maintenant maître de quatre talismans puissants, la pierre, le fruit, la corde et le bâton.

Il fit encore la rencontre d'un autre homme qui possédait une poignée de pierres précieuses. Ces pierres, sur l'ordre que leur maître leur donnait, pouvaient se transformer, soit en mille guerriers, soit en mille abeilles, soit en mille fourmis. On les nommait *pol-r'tanpôl-r'hô*. Cet homme était aussi le maître du *waï-chan atré-ñon*, le bâton de rotin qui produit la nuit. Le maître de ces deux choses merveilleuses proposa à Pô-thê de s'allier avec lui, et tous deux continuèrent leur route de compagnie.

Ils arrivèrent ainsi au bord du grand fleuve, à l'endroit même où se trouvaient réunis tous les rois des peuples de la terre : Chams, Cambodgiens, Annamites, Laotiens, Radès, Jaraïs, etc. Tous ces rois étaient alors occupés à plonger dans les eaux du fleuve, afin de s'emparer d'un Sabre sacré qui venait de tomber du ciel et qu'on voyait briller au fond de l'eau, car bien qu'il fût dans sa gaine, il était encore incandescent. Les Chams sortirent vainqueurs de cette épreuve ; mais Pô-thê leur enleva le sabre et l'apporta au pays des Jaraïs, pendant que les Cambodgiens, qui avaient pu s'emparer du fourreau, l'emportaient au Cambodge.

Les Chams, furieux de se voir ravir le Sabre sacré, firent aux Jaraïs une guerre acharnée qui dura un grand nombre d'années. Pô-thê, grâce aux talismans qu'il possédait, résista longtemps aux Chams, mais ceux-ci jouissaient aussi de certains pouvoirs magiques, et il arriva que l'issue de toutes ces luttes devint incertaine. Alors Pô-thê, s'adressant au Sabre sacré, lui dit : « Si vous êtes vraiment venu du ciel, prouvez votre puissance en prenant parti soit pour les Jaraïs, soit pour les Chams ; désignez enfin par qui vous voulez être gardé. » Et il offrit au Sabre sacré le sacrifice d'un buffle blanc et d'un buffle noir.

Prenant ensuite le Sabre sacré en sa main, Pô-thê le dirigea vers les Chams. Aussitôt le Sabre produisit en si grande quantité du feu et de l'eau, que tous les Chams furent brûlés ou noyés. Aucun d'eux ne put échapper à ces deux fléaux, car, sur l'ordre de Pô-thê, le bâton de rotin produisit une profonde obscurité, ce qui empêcha les Chams de retrouver leur route.

Peu de temps après, Pô-thê disparut sans laisser nulle trace, après avoir confié le Sabre sacré au Sadet (*sdach*, roi) appelé Li-patao (Roi du feu). Il

avait en outre recommandé aux Jarais de vivre en bonne intelligence avec les Cambodgiens, maîtres du fourreau du Sabre sacré. C'est que le ciel, en donnant le sabre aux Jarais et le fourreau aux Cambodgiens, avait marqué qu'ils devaient être alliés ; mais en donnant aux Cambodgiens le fourreau, qui est moindre que le sabre, il avait indiqué que les présents échangés régulièrement entre les rois des deux peuples devaient être plus importants de la part des Cambodgiens. Les présents envoyés par les Cambodgiens comprenaient des éléphants, des cages richement ornées, comme seuls savent les fabriquer les Cambodgiens. Le roi du Cambodge envoyait aussi des étoffes, et les Jarais lui envoyaient en retour des esclaves, de l'ivoire et des cornes de rhinocéros.

*
* *

On remarquera qu'il n'est point parlé dans cette légende du Sadet de l'eau (Ai Patao Ya), dont il sera question plus loin et dont l'autorité était cependant presque égale à celle du Sadet du feu. De plus, en ce qui concerne l'origine de l'Epée sacrée, cette version ne concorde point avec la légende, accréditée ailleurs, d'après laquelle elle aurait été forgée en pays moï.

Quant au soi-disant tribut que devaient au Sadet les rois du Cambodge, si le Sadet considérait comme telles les marchandises que le roi du Cambodge lui adressait, par contre il est fort probable que le roi cambodgien n'y voyait qu'un troc et surtout le moyen de se procurer des esclaves. Malgré le caractère religieux qu'on leur attribue, les Sadets et leurs gens n'ont jamais été que de simples pillards et de vulgaires chasseurs d'esclaves, dont l'autorité ne s'est maintenue jusqu'à notre arrivée dans leur région, qu'en raison de la terreur qu'inspirait aux malheureuses populations jarai et radé limitrophes le souvenir de leurs déprédations. Cette situation a heureusement changé et les Sadets n'ont plus d'autre rôle que celui de chefs de village [1].

---

[1] Je tiens à dire ici un mot au sujet des opinions qui se sont accréditées dans l'esprit de beaucoup d'Européens relativement à la prétendue puissance de quelques chefs mois. Pour ne parler que d'un d'entre eux, feu Mesao, que certains se complaisaient à appeler le Roi des Mois, ce n'était qu'une brute alcoolique, orgueilleuse et stupide ; il avait réussi à se faire obéir par une douzaine de villages environnant le sien, à réunir autour de lui trois ou quatre cents esclaves (ce qu'on appelait ses guerriers !) et à posséder quelques forts troupeaux de bétail, une cinquantaine de chevaux et juments et quinze éléphants. Naturellement esclaves et bétail étaient le produit de ses rapines. Ce semblant de puissance n'est plus qu'un souvenir ; ses tributaires se sont empressés de s'affranchir d'un joug qui leur pesait, dès que le Commissariat eut fixé son siège à Ban Me-thuôt ; et lorsqu'il est mort, Mesao n'était plus qu'un chef de village assez aisé et auquel la crainte et son esprit rusé assuraient la tranquillité. Du reste, vieux et fatigué, il ne songeait plus qu'à absorber le plus d'alcool possible, ce qui fait qu'on le trouvait encore assez souvent entouré de commensaux qui tenaient à profiter des reliefs de ses libations. Nous sommes loin ici des nombreux guerriers bien armés et montés à cheval ou à buffle dont on lui prêtait la possession !

Lorsque les Français vinrent pour la première fois en pays jarai [1] en conquérants, les indigènes mirent le Sadet possesseur de l'Epée sacrée en demeure d'en employer les pouvoirs magiques afin d'exterminer les envahisseurs. Le Sadet obéit, mais sans doute le talisman avait perdu sa puissance, car l'Epée, malgré les exhortations qu'on lui adressa, ne put faire descendre sur les Français le feu du ciel. Du reste, le soir même, les plus favorisés parmi les gens du Sadet virent distinctement un globe de feu s'élever au-dessus de la case où est renfermée la relique et, après avoir gagné le ciel, disparaître dans la direction du Sud ! La puissance magique s'était donc retirée, sans doute parce que les Français possédaient des maléfices supérieurs [2] !

II. Note sur les deux Sadets.

Les deux Sadets habitent la région comprise entre l'Ayoun et l'affluent de droite du Song-Ba (ce dernier nommé Apar par les Moïs ; ce qui fait appeler par certains le territoire des Sadets : Ayoun-Apar).

Le Sadet qui détient l'Epée sacrée habite Ban-yun, appelé aussi Patao-ngô : c'est lui qu'on appelle le Roi du feu, c'est-à-dire P'tao-ngô ou P'tao-pui en moï, Hỏa-xá en annamite, Sadet-fây en laotien, Sdâch-phlœung en cambodgien.

L'autre Sadet habite P'tao-ya sur le Ya-laup, affluent du Nam-liêu, lequel se jette dans la Srepok ou Se-Bang-kan. Les Moïs l'appellent P'tao-ya, les Annamites Thủy-xá, les Laotiens Sadet-nam, et les Cambodgiens Sdâch-tûk. Ce Sadet est le Roi de l'eau. Il ne possède qu'un sceptre en bois, orné, paraît-il, de pierres précieuses, et appelé ***Tambong Phek***. Alors que l'Epée sacrée produit feu, eau, obscurité et mort, le sceptre en question n'a que le pouvoir de faire mourir ceux qu'on en touche. Par contre il a aussi la vertu de les ressusciter ; il suffit pour cela de toucher de nouveau le cadavre par le bout opposé à celui qui fait mourir. Le Sadet de l'eau possède en outre une pierre qui représente le fruit ***mak-yang***. La légende ajoute que quand cette pierre mûrira, la fin du monde sera proche : il paraît même qu'elle commencerait à jaunir.

Ces soi-disants Rois du feu et de l'eau se succèdent de père en fils et, s'il est vrai qu'ils aient connu autrefois une certaine splendeur, ils en sont aujourd'hui bien déchus. Leurs habitations ne diffèrent pas de celle d'un petit chef moï et

---

(1) Les Moïs font allusion à une colonne de police venue, il y a une dizaine d'années, de Stung-streng avec le Commissaire du Gouvernement et des inspecteurs et gardes principaux pour reconnaître la région et punir quelques actes de pillage.

(2) Entre autres légendes qui courent sur le pouvoir de cette Epée sacrée, les Moïs prétendent que lorsqu'elle sortira de son enveloppe, ce fait seul causera la fin du monde. C'est sans doute dans cette croyance stupide qu'il faut rechercher l'une des causes du meurtre du regretté Odend'hal, qui, lors de son passage chez le Sadet du feu, s'obstinait à vouloir se faire présenter cette épée malgré l'opposition du Sadet

leur clientèle est bornée aux habitants de leurs villages respectifs et aux quelques esclaves de leur maison. C'est parmi ces esclaves qu'est choisi le gardien de l'Epée sacrée, dont le corps après la mort doit être brûlé.

Au sujet du gardien de l'Epée sacrée, il est dit que ce gardien ne doit pas vivre longtemps. Le fait s'est confirmé, et l'événement, en se renouvelant fréquemment, a dû contribuer beaucoup à entretenir la crainte et le respect autour du possesseur de l'Epée sacrée. J'ignore ce qui pouvait causer ainsi la mort prématurée des gardiens de l'Epée ; il est fort probable que le Sadet, pour maintenir sa réputation, ne se faisait pas faute d'aider les circonstances en envoyant dans l'autre monde, au moyen de l'un de ces poisons dont les Moïs ont le secret, le gardien qui mettait de la mauvaise volonté à disparaître. Du reste l'obligation pour le malheureux dévolu à la garde de ce morceau de fer informe, caché soigneusement dans les chiffons, de rester à son poste de garde jour et nuit, constituait à elle seule un régime plus que suffisant pour le tuer en quelques mois.

Il ne m'a pas été possible de trouver des Moïs qui sachent pourquoi il existe deux Sadets. Leurs légendes ne parlent que d'un seul, celui de l'Epée sacrée, et à la question relative au second, les indigènes répondent que cela existait du temps de leur aïeux, mais qu'ils ne savent pas pourquoi.

Toujours est-il que le Sadet du feu et celui de l'eau vivent en assez bonne intelligence. Ils cherchent à s'entourer de mystère, au point de cacher leur personne soi-disant sacrée aux yeux des crédules qui les entourent et de prendre la brousse dès qu'un Européen leur est signalé. Bien entendu, ils ne manquent pas de déclarer, afin d'éviter que leur fuite ne soit mise sur le compte de la peur, qu'ils ne s'éloignent que pour éviter d'être souillés par le contact de blancs; mais ils ne manquent pas non plus de se faire représenter par quelque esclave afin de ne point être frustrés des menus cadeaux que les Européens ont coutume de faire aux chefs moï. Aussitôt après le départ des passagers, les Sadets reparaissent et affirment aux naïfs qui les entourent, que les cadeaux qui leur ont été faits constituaient un hommage dû à leur puissance.

Telle est l'exacte situation des deux chefs insignifiants qui ont réussi, grâce à la crédulité de leurs congénères, à se faire passer pour des génies commandant aux éléments. Si leur réputation de puissance a trouvé parfois quelque écho en Annam et au Cambodge, je tiens à dire qu'à quatre jours de marche vers le Sud de la région des Sadets, c'est-à-dire chez les Pnongs et les Radès, les Moïs commencent à les oublier, tandis que les Pis et les Bolums les ont toujours ignorés.

III. Légende radé sur l'origine de la laideur des femmes moï.

Une légende jaraï sans intérêt dit que les Moïs sont venus du Nord en suivant le Mékhong. Voici une légende radé, très accréditée dans le pays, qui attribue aux Moïs une autre origine :

A l'origine du monde, alors que les autres peuples habitaient depuis longtemps la surface de la terre, les Moïs vivaient à l'intérieur où ils étaient très malheureux. Un jour quelques-uns d'entre eux se décidèrent à aller à la surface terrestre et sortirent par un trou qui y communiquait. Ce trou appelé Bang Preñ est situé à l'Est de Ban Mê pluut (village pi existant encore). Ils trouvèrent l'aspect du sol merveilleux et résolurent de venir s'y installer.

Ils retournèrent appeler ceux qui étaient encore dans l'intérieur de la terre et ceux-ci se mirent en devoir d'émigrer avec tout leur bétail et leurs ustensiles de ménage ; mais les jolies femmes moï, coquettes comme en tous lieux, se crurent obligées de se mettre en frais de toilette pour cette occasion et restèrent en arrière. Malheureusement, lorsqu'à leur tour elles voulurent sortir, elles trouvèrent le trou bouché par un buffle à deux têtes qui ne pouvait plus rentrer ni sortir à cause de ses cornes et qui mourut là, laissant le trou fermé à jamais, et les femmes restèrent dans la terre.

C'est pour cette raison, ajoutent les Moïs, qu'on voit peu de jolies femmes en pays moï.

IV. Légende sur les raisons pour lesquelles les Moïs n'ont pas d'écriture et se liment les dents.

Lorsque le Buddha [1] vint dans le pays moï, appelé Mương Pa-cha-mit (dépourvu de religion) par les Laotiens, pour y prêcher sa doctrine, tous les peuples du voisinage, Cambodgiens, Laotiens et Siamois, vinrent solliciter l'enseignement de l'écriture ; les Moïs y vinrent également. Mais tandis que les premiers avaient pris la précaution de se pourvoir de feuilles de palmier afin d'y tracer les caractères qui leur seraient enseignés, les Moïs, paresseux comme toujours, n'avaient rien apporté. Ils tuèrent alors un buffle et sur sa peau gravèrent les caractères d'écriture, mais, toujours paresseux, ils oublièrent la peau et pendant la nuit les chiens la dévorèrent. C'est pourquoi les Moïs ignorent l'écriture.

Ce même jour, pour remercier le Buddha, tous ces peuples voulurent lui offrir un repas d'honneur, mais les Moïs ignorants et toujours paresseux, au lieu de piler le riz dans les mortiers, ce qui est fatigant, se contentèrent de le préparer en le mâchant. Le Buddha, furieux de cette malpropreté, aurait, pour punir les Moïs, prescrit que désormais ils devraient se couper les dents et, de plus, pour montrer leur infériorité, porter au cou, aux poignets et aux chevilles des anneaux de cuivre.

Cette légende, quelque peu méprisante à l'égard des Moïs, me paraît d'origine laotienne ; mais elle est connue des Moïs, qui la racontent volontiers en en riant.

---

(1) Pour les Laotiens c'est le Buddha ; les Moïs l'appellent Pô-thê.

NOTE

SUR LES

DIALECTES NGUON, SAC ET MUONG

Par M. A. CHÉON,

Administrateur des Services civils de l'Indochine en retraite,
Correspondant de l'École française d'Extrême-Orient.

M. Cadière terminait l'article qu'il a consacré aux Nguồn et aux Sâć des hautes vallées du Sông-Gianh [1] par cette phrase : « Quoi qu'il en soit, ces langues (*nguồn* et *sâć*) ont des rapports évidents avec la langue des Mường de la Rivière-Noire, etc... ».

La présente note a pour objet : 1° de mettre précisément ces rapports en évidence, en comparant les éléments nguồn et sâć donnés par M. Cadière aux éléments correspondants du mường ; 2° d'identifier, autant que possible, quelques-uns des mots particuliers au dialecte nguồn ; 3° d'identifier un certain nombre de mots particuliers au sâć.

C'est l'annamite qui servira de terme de comparaison et de point de départ. Ces trois dialectes, nguồn, sâć et mường, se rattachent en effet plus ou moins étroitement à cette langue.

* * *

I. — VOCABULAIRES COMPARÉS DES TROIS DIALECTES

Numération

	Annamite	Mường	Sâć	Nguồn
un	*một*	mồ̆	mmồ̆	một
deux	*hai*	hal	hal	han
trois	*ba*	pa	pa	pa

---

(1) *Les hautes vallées du Sông-Gianh*, in *B. E. F. E.-O.*, V (1905), p. 349-367.

	Annamite	Mương	Sắc	Nguồn
quatre	*bốn*	pồn	pốn	pốn
cinq	*năm*	dăm	dăm	ñám
six	*sáu*	kshu, khảu	phlau	sau
sept	*bẩi (bảy)*	pải	pai	pải
huit	*tám*	thảm	tham	thảm
neuf	*čin (chín)*	čĩn	čin	čĩn
dix	*mười*	mưởl	mươi	mưởi
cent	*trăm*	tlăm, klăm	?	trăm

Labiales initiales

B

argent	*bạk*	pak	?	pạk
tirer (arc)	*bắn*	pẫñ	piñ, pêñ	pẩn
égal	*bằng*	pằng	?	pằng
voler (oiseau)	*băi*	păl	pơl, pål	pắn
foyer	*bếp*	pếp	tẹ pê	pếp
bœuf	*bò*	pò	bò	bò
père	*bố*	pồ	pơh	bọ
téter	*bú*	pủ	pu	pủ
poussière	*bụi*	pũl	pol	pụn
boue	*bùn*	pùn	pal	pùm
herse	*bừa*	pừa	pưa	pừa
pamplemousse	*bưởi*	pưởi	pươl	pưởn
papillon	*bướm bướm*	pướm	pung phang	pướm pướm

V

épaule	*vai*	bai	kẹ pal	pan
cotonnade	*vải*	pải	kẹ pal	pản
emprunter	*văi (vay)*	pal	?	vuai
jaune	*vàng*	wàng	vang	vàng
entrer	*vào*	pào	(luon) (1)	pào
écorce	*vỏ*	(ta) (2)	(kẹ du) (3)	pỏ
mamelle	*vú*	pủ	pu	pú
griffe de tigre	*vút, vuốt*	pốt	?	pút
jardin	*vườn*	wằn	vươn	vườn

---

(1) *Luon* rappelle l'annamite *luồn, luồn-di*, « se intromittere, penetrare » (*Dictionnaire de Ninh-phủ*, 1877).

(2) *Ta* est l'annamite *za*, « peau » ; *ta* signifie à la fois « peau » et « écorce ».

(3) *Kẹ du* rappelle le bahnar *kodoh*, « écorce ».

M

	Annamite	Mường	Sắc	Nguồn
afin de	*mà*	mà	ma	mà
toiture	*mái*	mải	kẹ bal	vắn
coudre	*mài (may)*	bál	bál, bơl	van
vêtir	*mặk*	mak	mak	măk
gronder	*mắng*	bẳng	?	váng
visage	*mặt*	mat	mat	mặt
œil	*kon mắt*	lòng mắt	plung mat	kon mắt
mère	*mẹ*	mẫ	mia	mẹ
chat	*mèo*	mèo	meo	mèo
bouche	*miệng*	mềng	miếng	mẹñ
lèvre	*môi, bôi*	mồi	tẹ bơi	mồi, vồi
ongle	*móng*	mỏng	móng	móng
aveugle	*mù*	mu	mu	mù
cendre	*mun, tro*	buñ	?	vun
sel	*muối*	bỏi, bỏei	bôi	vội
pluie	*mưa*	mưa	kẹ ma	mưa

PH

clayonnage	*phên, mên*	pêl	?	vên

Labiales finales

P

foyer	*bếp*	pếp	tẹ pê	pếp
bailler	*ngáp*	ngáp	čẹ ngáp	ngáp

M

menton	*kằm*	kằng	kăm	kằm
riz cuit	*kơm*	kơm	kơm	kơm

Dentales initiales

D = Đ

pierre	*đá*	(ksũ) (1)	ta ta	tá
route	*đàng*	tàng	ĉhang, zhang	tàng
piler le riz	*đâm*	tám	?	tâm
terre	*đất*	tất	?	tất

(1) *Ksũ*, « pierre » et « montagne », se retrouverait dans *khâu*, « montagne », du dialecte des Thồ de Lục-nam. Ce mot est représenté par 扣 et 叩, qui sont, ici, purement phonétiques.

	Annamite	Mương	Sać	Nguồn
haricot	*đậu*	tẩu	(kẹ zang) (1)	tận
enfanter	*đẻ*	tề	(či zoa)	tẻ
noir	*đen*	teng	ten	ten
lampe	*đèn*	tèng	kẹ ten	tèn
nuit	*đèm*	têm	lum	têm
aller	*đi*	ti	ti	ti
sourd	*điếk*	thiềk	thék	thiềk
rouge	*đỏ*	tỏ	tỏh	tỏ
bol	*đọi*	?	thnôi	tọi
individu	*đưn, đơn*	tán	?	tướn
mâle	*đựk*	tấk	tưk	tựk
queue	*đuối*	tuối, tuwi	?	tuối
pendant	*đương, đang*	tang	lang	?

T

oreille	*tai*	thai	çai	thai
main	*tăi (tay)*	thai	çi	thăi
huit	*tám*	thắm	tham	thám
moi	*tao*	ho	ho	tho
éteindre	*tắt*	tếč ?	pẹ čat	thắt
sapèque	*tiền*	tiền	?	thiền
parole, bruit	*tiếng*	thiềng	ciêng	thiếng
poivre	*tiêu*	tiêu	tiêu	thiêu
cheveux	*tók*	thák	çuk	thák

Z = D *non barré*

	Annamite	Mương	Săc	Nguồn	Annamite archaique
peau	*za*	ta	(rót)	ta	dĕa (2)
couteau	*zao, dao*	tao	(ñiem)	tao	dĕao, dao
se lever	*zậi*	zẩl	tị zil	zậu	dậi, dậy
huile	*zầu*	rầu	zàu	zầu	dầu
sous	*zưới*	dưĕi, dưới, tỉn (3)	?	tướn	dưới

---

(1) *Kẹ zang* rappelle l'annamite *tương* dans l'expression *đậu-tương*, « pois soja », et l'expression *máu* (Lạc-nam) *tương thoi* qui signifie « haricot ». *Tương* ne serait autre que le chinois 醬 *tương, tsiang*, qui doit, d'ailleurs, se retrouver dans certains idiomes thái.

(2) *Dĕa, dĕao*, etc., sont donnés suivant l'orthographe du P. A. de Rhodes. D'après lui, *d* non barré est presque semblable au *d* latin ; *đ*, au contraire, est un *d* cérébral, tout différent notre *d*, dit-il. Ces définitions ne sont plus conformes à la prononciation actuelle.

(3) *Dưĕi* et *dưới* correspondent directement à *zưới*, qui paraît être un doublet de *đẩi*, « fond », dérivé de 底 *đễ*, « fond, base ». *Tỉn*, qui, à première vue, serait parent du nguồn *tướn*, est plutôt le pendant de *đồn*, « terre », chez les Thồ de la Haute Rivière-Noire. Du reste les Mường ont encore un mot pour signifier « sous » : c'est *čỏ*, dont j'ignore l'origine.

TH

	ANNAMITE	MƯỜNG	SẮC	NGUỒN
souffler	*thổi, hút*	hủt	?	thồn
sentir bon	*thơm*	hom	phòm	hơm

TR

	ANNAMITE	MƯỜNG	SẮC	NGUỒN	ANNAMITE ARCHAIQUE
lune	*trăng*	kläng	plan	trăng	blăng (1)
buffle	*trâu*	klu	tlu	tlu	tlâu
bétel	*trầu, jầu*	klü	?	?	blầu
fruit	*trái*	klải	pli	trái	blái
tête	*trốk*	klók	kẹ luk	trốk, tlốk	?
voler	*trộm*	lỗm	lum	trộm	tlộm
tambour	*trống*	klồng	?	?	tlống
mâle	*trống, sống*	ksồng	tróng	trống	sống
ciel	*trời, jời, lời*	klời	ploi	trời	blời
œuf	*trứng*	klửng	trưng	trứng	tlứng

N

	ANNAMITE	MƯỜNG	SẮC	NGUỒN
arbalète	*nả*	nả	nu	nả
cerf	*nai*	dai	di	ñai
cinq	*năm*	dăm	dăm	ñăm
enfant	*nít*	dét	?	ñét
eau	*nước, nák*	dak	dak	ñák
chaud, temps clair	*nắng*	dắng	kẹ răng	ñắng
chapeau	*nón*	dồn	(ha ngel)	ngóp

DENTALES FINALES

N

manger	*ăn*	ăn	ăn	ăn
boue	*bùn*	pùn	pul	pun
noir	*đen*	teng	ten	ten
lampe	*đèn*	tèng	kẹ ten	tèn

---

(1) Ce mot et ceux qui le suivent dans la même colonne sont ainsi orthographiés dans le dictionnaire du Père de RHODES. J'y ai cherché inutilement *trốk*.

	Annamite	Mường	Sắc	Nguồn
près de	*gần*	khañ	kiñ	kheñ
fourmi	*kiến*	kiễn	khiem	kiến
enfant	*kon*	kon	kon	kon
clayonnage	*phên, mên*	pêl	?	nên
cendre	*mun*	buñ	?	vun
serpent	*rắn*	thẫñ	pe siñ	thắn

T

mourir	*čết*	čit	čit	čết
avoir soif	*khát*	khát	khát	khát
un	*một*	môč	muôč	một

GUTTURALES INITIALES

K

poisson	*kả*	kả	a ka	kả
arbre	*kái (cáy)*	kál	kěi	kân
charrue	*kải (cày)*	kẫl	kơl, kál	kẫn
femelle	*kái*	kãi	ki	kái
menton	*kẳm*	kẳng	kám	kẳm
mordre	*kắn*	kẫñ	kám	kắn
aile	*káñ*	kẽñ	keng	kẽñ
arec	*kau*	(nang) (¹)	kau	kau
fourmi	*kiến*	kiễn	khiem	kiến
aiguille	*kim*	kim	kim	kim
avoir, y avoir	*kó*	kỏ	koh, ku	?
crapaud	*kók*	kok	khuót	kók
enfant	*kon*	kon	kon	kon
riz cuit	*kơm*	kơm	kơm	kơm

KH

avoir soif	*khát*	khát	khát	khát
fumée	*khói*	khoản ?	kó hói	khói

(¹) *Nang* est d'origine malaise. Il se retrouve en chinois, sous la forme 檳榔 *pin lang*, qui est une imitation de *pinang*.

G

	Annamite	Mường	Sác	Nguồn
poule	*gà*	kà	tka	kà
riz décortiqué	*gạo*	kǎo	to ko	kấu
près	*gần*	khañ	kiñ	khéñ
trone	*gốk*	kök, kö	tu kuk	kốk

NG

homme	*người, ngài*	ngươi, mòl	ngài	ngải
bâiller	*ngáp*	ngáp	ẻe ngap	ngáp
s'asseoir	*ngồi*	ngồi	nguồi	nguồi

Gutturales finales

K

argent	*bạk*	pak	?	pak
crapaud	*kók*	kók	khuot	kók
trone	*gốk*	kök, kö	tu kuk	kốk

NG

bouche	*miếng*	mềng	miêng	mẹñ
jaune	*vàng*	wàng	vang	vàng

Palatales initiales

J = GI

vieux	*jà*	ksà, khsà	kẹ mak	sa
vent	*jó*	çổ	?	çó
patte	*jò*	?	kẹ čò	?
lit	*jường*	čiêng	čưng	čứng

Č = CH

courir	*čãi (chạy)*	čẫl	(tẹ ngải)	çân
pilon	*čầi (chày)*	khải, khsải	kẹ ri	çải
petit-fils	*čáu*	čẩu ?	ču	čáu
mourir	*čết*	čit	kẹ čit	čết

	ANNAMITE	MƯỜNG	SÁC	NGUỒN
décapiter	*čém*	têm	?	čém
fil	*čỉ*	čỉ	čài	čin
oiseau	*čim*	čiêm	a čim	čim
chien	*čó*	çỏ	a čó	čó
balai	*čổi*	čổi	?	čủn

Ñ = NH

maison	*ña*	ñà	ña	ñà

PALATALES FINALES

Č = CH

hôte	*khač*	khĕk	?	?
aisselle	*nač*	kĕč	kẹ nek	nĕč

Ñ = NH

marmite	*çañ (xanh)*	ksĕñ kçĕñ	çheng, çheñ	?
bleu	*çañ*	cĕñ, cêng	çeng	çeñ

LIQUIDES

R

sortir	*ra*	tha	(luh)	tha
serpent	*rắn*	thẳnh	pẹ sĩn	thắn
dent	*răng*	thăng	çăng	thăng
racine	*rễ*	?	kẹ hệl	rẹt, ren
hache	*rìu*	ksìu	mẹ rìu	rìu
tortue	*rùa*	rò	ru	rồ
mouche	*ruồi*	?	mẹ rồi	rồi
rizière	*ruộng*	rỗng	rông	rọng

L

feuille	*lá*	lã	u loa	lá
riz, paddy	*lúa, thók*	lõ	lo	thok
soie	*lụa*	lũa	lua	lụa
langue	*lưỡi*	lãi, lãi	lal	lãn

Sifflantes

S

	Annamite	Mường	Sắc	Nguồn
vivre	*sống*	ksống	tlung	?
ivre	*sãi (say)*	ksãi	plì	?

Ç = X

	Annamite	Mường	Sắc	Nguồn
marmite	*çaĩi (xanh)*	kçẽñ, ksẽñ	cheng, cheñ	?
bleu	*çaĩi*	çẽñ, çõng	çeng	çeñ

Aspirée (H)

	Annamite	Mường	Sắc	Nguồn
deux	*hai*	hal	hal	han
cueillir	*hái*	hải	hai	hái
crier	*hók*	hok	hok	hők
prier	*hỏi*	hỏi, hòei	hoi	hỏi

I (ou Y) final

	Annamite	Mường	Sắc	Nguồn
voler (oiseau)	*bãi (bay)*	pal	pơl, pál	pan
poussière	*bụi, bờ bụi*	pũl	pul pul	pụn pụn
pamplemousse	*bưởi*	pưởi	pưởl	pưởn
balai	*čổi*	čổi	?	čủn
courir	*čãi*	čãl	(tẹ ngãi)	çãn
avoir faim	*đói*	tól	(bẽ ruẽč) (1)	tón
deux	*hai*	hal	hal	han
ruisseau	*hỏi*	hỏl	?	hỏn
arbre	*kâi (cây)*	kâl	kêi	kân
repiquer le riz	*kấi*	kấl	kơl, kâl	kấn
mortier	*kối*	kối	to kơl	kốn
bois à brûler, feu	*kủi*	kui	kul	kủn
tigre	*khải*	khải	ku hal	khản
se lever	*zậi*	zẫl	ti zil	zân
sous	*zưởi*	dưởi	?	tưởn
genou	*gối*	kối	kul	kún
chanter (coq)	*gấi*	kấl	?	kấn
langue	*lưỡi*	lải, lãi	lal	lãn
nuage	*mâi*	mấi	?	mấn

(1) Le second mot de cette expression paraît n'être autre que l'annamite *ruột*, « entrailles, » qui devient *ruẽč* en mường.

	Annamite	Mường	Sắc	Nguồn
nez	*mũi*	mũi	mul	mũn
toiture	*mái*	mái	bal	vắn
cendre	*mũi*	bũl	bũl, bul	vũn
moustique	*muỗi*	múi	tę muê	mỗn
souffler	*thổi*	hũl	?	thồn
garçon	*trai*	klal	?	tran
épaule	*vai*	bai	kę pal	pan
cotonnade	*vải*	pãi	kę pal	pản

* * *

II. — MOTS PARTICULIERS AU DIALECTE NGUỒN

dôm tiêm, torche : *dóm, dóm đuốc*, en annamite ; *tiêm* est le mot mường pour « torche ». Au reste *dóm* paraît être un doublet de *tiêm* qui s'expliquerait par le chinois.

jau, toi. C'est peut-être le mường *ja*, toi. [Pour la chute de *u*, cf. le mường *ra*, ensemble, et *ñau* qui a le même sens d'ensemble en annamite. L'étymologie serait 交 *jao* (*giao*), ensemble ?].

ngải jao, demain. C'est le mường *ngải jao*, qui a le même sens. *Jao* serait peut-être 嘐 *jao*, chant du coq, chant des oiseaux.

hơm, sentir bon. C'est le mường *hơm*, même sens, et probablement le *thơm* des Annamites. La chute de *t* dans *th* ne serait pas une anomalie. En mường *hũl*, souffler, correspond à *thổi*, même sens (étymologie 吹 *çui* (*xuy*), souffler).

nát, froid. C'est peut-être une forme de *rét*. En chrau, on trouve *t'kãl*, *nđ'kãl*, froid, et en bahnar *tơnghiet*, froid.

ñãm, pleurer. C'est le mường *ñãm*, même sens ; bahnar, *ñum*, *ñem* ; stieng, *ñim* ; chrau, *ñim* ; brau, *jnưm* ; khmèr, *yŏm*.

nge, marmite. Brau : *ngế*.

ti viền, revenir. Mường, *ti wềl*, *ti wềl* ; khmèr, *vil mok viñ* ; chinois 回 *hồi*, *houei*. A. de Rhodes donne la forme *viền* : *tôi viền*, redeo domum ; et il renvoie à *về*. *Viền* serait donc une forme archaïque.

trôi, mangue. Le Dictionnaire de Rhodes donne *tlôi*, même sens.

* * *

III. — MOTS PARTICULIERS AU DIALECTE SẮC

a. Cette particule, qui figure dans plusieurs expressions, paraît signifier « animal » et correspond pour le sens à l'annamite *kon*, au stieng *pê*, *pêh*. Ex. : *a čim*, l'oiseau = *kon čim* (ann.) ; *a ñiêm*, le couteau = *kon jao* (ann.) ; *a çam*, le sang = *pêh mâ hum*, le pouls (stieng). Comme forme, cette particule se rapproche du chrau *a* [1], dans *a ngê*, *a nga* = *kon ngươi*, pupille de l'œil, et du thái de Lục-nam *ăn* = *kái*, article des choses inanimées.

al, rire, pourrait être rapproché du bahnar *na* ou de l'annamite *hả*, rire aux éclats, en ouvrant grandement la bouche. Du reste, ce dernier monosyllabe qui, au fond, n'est qu'une onomatopée, se retrouve, avec le sens « ouvrir la bouche », dans le cambodgien, le bahnar, etc...

---

[1] Il est à noter que le chrau n'a pas d'article.

bê ruêč, avoir faim. Cette expression correspond à l'annamite moderne *đói bụng*, à l'ancien annamite *xót ruột* ou *ruất* qu'A. de Rhodes explique par « ardor quidam in stomacho ex fame, siti, etc... ». *Ruêč* est la forme mường pour *ruột*. — *Bê* serait-il identique à *bễ*, *bải* de l'annamite ?

bẹ khwahr, jour, correspond à *thngãi*, *ngãi* du khmèr et à l'annamite *ngài*. Le changement de *th* en *kh* se rencontre même en annamite. Ainsi *thuở*, moment, époque, est donné par de Rhodes concurremment avec *khuở*, *khŏở*. Quant à la finale *r*, elle apparaît dans la forme *nar*, jour, soleil, qui est la même en stieng, bahnar et chrau.

bẹ kwñ, homme. La particule mise de côté, on se trouve en présence d'une forme qui diffère à peine de *kŏn*, *kwŭn* et de *khón* (thái de la Rivière-Noire et laotien).

čưng, voir ; ne serait-il pas apparenté à *khonh* du cambodgien ?

čuk, piler le riz, serait le *čok* du cambodgien, le *joh* du bahnar, c'est-à-dire le *čoh* du stieng et du chrau, qui signifie « becqueter, mordre » (serpent, oiseau). Le mouvement du pilon, surtout du pilon à levier ou à bascule, reproduit fidèlement le coup du bec de l'oiseau.

čôi, petit, a déjà été rapproché précédemment.

pẹ do, le vin, rappelle 酒 *tửu*, *rượu*, *lão* (mường), *lao* (thai de la Rivière Noire).

lơ, encore, pourrait bien n'être qu'une forme de *nữa*. Le sâč paraît avoir une tendance à rendre les dentales non aspirées par la liquide *l*.

lang, pendant, suggérerait 當 *dang*, *dương*, qui se retrouve, sous des formes plus ou moins différentes, en thái, en cambodgien, en bahnar, etc.

lum, nuit : serait-ce une forme de *đêm*, ou se rattacherait-il au cham *malam*, nuit ?

ño, boire, rappelle le *ñu* des Chrau et des Kahov (Aymonier, *Excursions et Reconnaissances*, t. x, p. 316).

mơ, quel, est une forme de l'annamite *mô* = *đâu*, où, *nào*, quel, *gì*, quoi.

mul, nom, ne signifierait-il pas « individu » et « homme » en même temps que « nom »? Dans ce cas, il se retrouverait dans le *mŏl* des Mường qui signifie « homme » et particulièrement un homme de race mường ; dans *tamun*, homme (chrau), *tamu ci*, hôte, étranger (même dialecte), dans *tơmoi*, étranger, homme d'un autre village (bahnar), et enfin dans *mun* (1). Toutes ces formes seraient rappelées en annamite par *mọi*, qui signifierait plutôt, au fond, hommes étrangers.

mung, pousser, n'est autre que l'annamite *mông*, de 猛 *mañ* pousser.

kẹ phal, fleur, rappellerait le *par* des Brau. Le chinois donne aussi 葩 *ba*, *p'a*, fleur.

pli, ivre. A. de Rhodes donne, p. 671, d'une part, *say*, ivre, et d'autre part, à l'article suivant, *say tay* = *blay tay*, dit-il. Se reportant à *tich tay*, p. 716, on trouve « *blay tay*, brachium exerere ad percutiendum ». A côté de *say*, ivre, il existait donc un autre *say*, qui avait un doublet *blay*. Il est probable que *say*, ivre, et *say* de *say tay*, ne sont qu'un seul et même mot. Dans ce cas, la forme *pli* s'expliquerait d'elle-même ; elle viendrait de *blăi* (*blay*) ou y correspondrait, de même que *pli*, fruit, correspond à *trái*, anciennement *blái* (mường : *klái*) (2).

Le tableau suivant renferme des mots particuliers au dialecte et surtout des formes dissyllabiques ou à préfixes. C'est par ce côté que le sâč se rattache aux langues cambodgienne, malaise ou chame et aux dialectes parlés dans les montagnes de l'Annam (Centre et Sud).

---

(1) Cité par M. le Commandant Bonifacy, *B. E. F. E.-O.*, V (1905), p. 316.

(2) Toutefois la forme mường pour *sái* (*say*), ivre, est *ksái*.

FRANÇAIS	THAI	CHINOIS	ANNAMITE	MƯỜNG	NGUỒN	SẮC
banane	»	»	čuối	čuối	»	*kẹ tăi*
bec	»	»	mỏ	bỗ	»	*čẹ bôč*
bone, vase	pỗng	»	bồn	pồn	»	*lòk bôk*
chaude (saison)	»	ts'ing 晴 tĩñ, tĩñ	nắng (¹)	dẳng	»	*kẹ răng*
cheveu, poil	»	»	tóc	thẳk	thák	*çuk, kẹ suk*
cou	kõ	»	kõ	kel (⁴)	»	*tẹ gé* (⁴)
cuisse	khu	»	vế	pềl	»	*pẹ tu*
dorsale (épine), dos	sĕ lưng	leang 梁 lương	lưng, cương sống	lưn, cương dong, du (⁵)	»	*sang nul*
écorce, peau, coque, pelure	»	»	vỏ, za, mu	ta	pỏ, ta	*kẹ du*
écureuil	»	»	sóc	»	»	*čẹ mok*
éléphant	sáng	siang 象 tượng	voi tượng	wei, uwei	»	*čhang*
entendre	phẵng	»	nẳng	máng	»	*tẹ mang*
étoile	lao	sing 星 tĩñ	sao	ksao	»	*kẹ mĩñ*
feuille	»	»	lá	lả	lá	*o loa*
flèche	»	tsien 箭 tiền	tên (kăm) (⁷)	lãl	»	*kẹ rah*
fort	»	»	»	»	»	*kẹ tang*
fruit	mák	kwo 果 kwả	trái blái	klải	trái	*pli*
haricot	thúa siẳng, thúa	teu 豆 dâu, siong 醬 tương (⁶)	đậu	tấu	tậu	*kẹ zang*
ivre	»	tsoei 醉 tôi	sải, blai ?	ksải	»	*plĩ*
jour	»	»	ngải	ngải	»	*kwahr*
loin	kai	賒 ça	ngải, ça	kça	ngái	*ngăi*
maïs	khạo lễ	»	lúa ngô, lúa bắp	lễ	»	*zẹ li*
moustique	»	»	muỗi	mói	mõñ	*tẹ mač*
pilon	»	»	čầi	kçhi, khải	»	*kẹ ri*
porte	»	»	kửa	kửa	»	*tẹ moh*
rat	»	»	čuột	rễ	»	*ku nê*
sang	»	»	máu	máu	»	*a çam*
serpent	»	»	rắn	thẫn	thắn	*pẹ sĩñ*
soleil	»	»	mặt, trời	mát	plơi	*măt plơi*
torche	»	燭 čúk	đuốk, tiêm	tiêm	dóm tiêm	*kẹ lôk*
ventre	»	»	bụng	klong	»	*ku dol*
vieillard, âgé	»	»	jà	ksả	sa	*kẹ mak*
fort, dur	»	»	jà	»	»	»
grand	»	»	kả	kả	»	»

(¹) *Nắng, dẳng* signifient à la fois chaleur et clarté du soleil, du jour.
(²) *Prăng = réang* (khmèr), cessation de la pluie ; *nar prăng*, un jour sans pluie.
(³) *Prăng* = beau temps, belle saison, sécheresse, comme le khmèr *prăng*.
(⁴) *Kel* et *tẹ gé* paraissent se rapprocher de *takwai*. Mais on peut rattacher *kel* à l'annamite *hen*, étroit ; *ken*, *kel*, etc., pincer.
(⁵) *Du* = dos (de la main).
(⁶) *Tin* = os, tube, et correspond à l'annamite *çương* ; *kung* se retrouve dans *kung kiêng*, coude, qui est reproduit par le stieng *kông kien*.
(⁷) *Kăm*, rayon de roue, se retrouve en stieng avec le sens de rais, degré ou échelon ; en chrau, il signifie flèche, ainsi qu'en cambodgien

BRAU	BAHNAR	STIENG	CHRAU	KHMER	CHAM	MALAIS
prot	prit	prĭt	prit	ček	patěi	pisang
»	»	bong	kơmbong	čămpŭs	čabwoĭ	»
»	trŏh	bok	mbŏh	phok	gluh, gluh bok	»
»	prang (7)	prăng	prăng (7)	réang, prăng	»	»
čŏk	cok	sok	săk, sŏ	săk	buk	»
»	ako	kou	kŏ, ko	kă	takwai	»
»	bla	bla	bla	phlou	pha	paha
»	rong̃	»	tương kung (9)	čơng khnăng	raung	»
s'pek	kơdoh, kơmŏk	puŏk, pak	çmoh, ta	sămbăk, sbĕk	kaduh, kadauh	»
»	prok	prŏh	proh	komprok	prauk	»
r'wĕ	ruih	rueh	ruĕĭ	damrĕi	limơn	»
»	păng, tơng	tang	čang	sdap	pơng	»
»	dong, çonglong	somĕñ	çmĕñ	phkai	tanny-ơn	»
s'la	hla	la	la	slek	hala	haley
drang	arăng, mrơm	kơm (kăm)	kăm	pruoñ, kămsar	bram	»
»	kơm lĕng	kơmlang, dăng (8)	komlang, kơmlang	khlăng	khang	»
plai	plĕi	plĕi	plĕi, plĕ	phlé	bauh	buwah
»	toh	tu	çĭu	săndĕk	rutak	»
bu	bok, bul	biñol	biñol, ñul	srơvơng, pamok pŭl (10)	mohuk	mabuk
»	nar	năr	nar	thngăi, ngăi	harĕi	»
čongai	çongai	ngai	ngai	čhngai	»	»
»	habo	mboŏt	»	poŏt	»	»
»	çomeč	mŏe	moĕ	mus	»	»
arăi	adrĕi	»	aněi	ăngré	»	»
glah	mang, bơr	lopŏng	lopŏng	mot thvéa	pabah, bang	»
koné	kone	konĕi	koné	kŏndor	tikuh	tikus
»	plaun, daro	măham	m'ham	čheam	darah	dărah
bis	bih	bĕh	bih	pŏs	»	»
tngai	mat nar	năr	nar	thngăi	harĕi	»
»	hopoih	čonglŭh	uñ g'dau (11)	čŏnlŏs	»	»
k'lak (12)	kơnol (13)	kŏndul	kondul	kŏndaŏi (14)	»	»
»	kodra, kra	kơmra	kơmra	čas	»	»
»	krah	kram, kondram	kran	»	»	»
»	kra, ka	»	»	»	»	»

(8) *Dăng* signifie fort, tendu, raide, et comme tel, se rattache à l'annamite *thẳng, jăng*. Est-ce là le sens de *kę tang*? Doit-on le rattacher à 丁 *diñ, ting*, fort, robuste?

(9) *Tương* signifie « sauce » ou « condiment de haricots ».

(10) *Pŭl* signifie « empoisonné » ; ce mot, qui se retrouve en brau, en bahnar, etc., a pris le sens particulier de « empoisonné par l'eau-de-vie, le vin, etc... ».

(11) *Uñ* = feu ; *g'dau* pourrait être rapproché de *glŭh* (*čonglŭh*).

(12) *Klak* = entrailles. On retrouve ce mot dans d'autres dialectes avec ce sens.

(13) *Kơnol* ne se trouve que dans une expression : *ji kơnol*, avoir mal à l'aine, *klak* étant le mot pour ventre et entrailles.

(14) *Kŏndaŏi* a le sens spécial de « vulva ».

N. B. — Les mots brau qui figurent dans ce tableau sont tirés du vocabulaire de M. J. Taupin.

NOTES ET MÉLANGES

UNE VERSION ANNAMITE DU CONTE DE CENDRILLON

Le conte des « deux sœurs Tấm et Cám *» rappelle singulièrement, dans l'une de ses parties, le conte de Cendrillon, si populaire en Occident : il est donc de nature à intéresser les folkloristes. Je l'ai noté, sans y rien changer, tel qu'il sort des lèvres de nos grand'mères.*

La célébrité de ce conte en pays annamite est prouvé par le fait qu'une pagode dite Chùa Bà Tấm *a été érigée en l'honneur de Tấm dans le village de Dương-xá* 陽舍, *canton de Dương-quang* 楊光, *phủ de Thuận-thành* 順成, *province de Bắc-ninh ; elle se trouve en vue de la gare de Phú-thụy* 富市, *sur la ligne de chemin de fer de Hanoi à Haiphong. Par respect pour les noms* Tấm *et* Cám, *la prononciation de ces deux mots a été légèrement altérée dans ce village. On y dit :* Tớm *et* Cớm.

TRUYỆN CON TẤM, CON CÁM

Con Tấm, con Cám là hai chị em cùng cha khác mẹ : con Tấm là con vợ cả, con Cám là con vợ lẽ. Bố chúng nó mất rồi, mẹ con Tấm cũng mất rồi. Con Tấm phải ở với con Cám và ở với dì ghẻ nó là mẹ đẻ ra con Cám.

Có một ngày người dì ghẻ đưa cho hai chị em nó mỗi đứa một cái rổ, bảo chúng nó đi bắt tôm bắt tép. Dì chúng nó hứa rằng : hễ đứa nào bắt được nhiều thì dì cho một cái yếm đỏ.

Hai đứa cùng mang rổ đi ra đồng bắt tôm bắt tép. Con Tấm bắt được nhiều, con Cám bắt được ít. Con Cám bảo con Tấm rằng : « Chị Tấm ơi, chị Tấm, đầu chị lấm, chị hụp cho sâu, kẻo về dì mắng. »

Lúc con Tấm hụp xuống thì con Cám ở trên bờ chút lấy cả tôm tép của con Tấm vào rổ mình, rồi mang về trước. Con Tấm lên dòm vào rổ thì thấy mất cả, nó mới lăn khóc hu hu lên.

Ông Bụt hiện lên hỏi nó rằng : « Làm sao con khóc ? » Con Tấm kể sự tình nó

LES DEUX SŒURS TẤM ET CÁM

Les deux sœurs Tấm et Cám étaient nées du même père, mais de mères différentes : l'une, femme de premier rang, l'autre, de second rang. Leur père était mort, la mère de Tấm aussi. Celle-ci habitait avec sa sœur Cám et la mère de cette dernière, sa marâtre.

Un jour, cette femme donna à chacune des deux jeunes filles une corbeille plate en bambou et leur dit d'aller capturer des écrevisses et des crevettes. Elle promit un couvre-seins de couleur rose à celle qui en prendrait le plus.

Nos deux jeunes filles allèrent dans les rizières pêcher des écrevisses et des crevettes. Tấm avait la chance d'en prendre un nombre plus considérable que Cám. « Ma sœur aînée Tấm, lui dit la cadette, ta tête est tachée de boue ; va te plonger dans l'eau le plus profondément possible, de peur d'être grondée à ton retour. »

Tấm se plongea dans l'eau ; Cám, restée sur le bord, prit la corbeille de son aînée, en renversa le contenu dans la sienne et remporta le tout au logis. Tấm, une fois hors de l'eau, voyant perdu le fruit de sa pêche, se mit à pleurer à chaudes larmes.

Le Buddha lui apparut. « Pourquoi pleures-tu, mon enfant ? » demanda-t-il à la jeune fille.

mất là thế cho ông Bụt nghe, rồi nó lại khóc. Ông Bụt bảo nó dòm vào trong rổ xem có còn gì không. Con Tấm dòm vào trong rổ thì chỉ thấy còn có một con cá bống mà thôi. Ông Bụt mới bảo nó đem thả con bống ấy xuống dưới giếng mà nuôi; cứ một ngày hai lần, mỗi một bữa cơm nó ăn ba bát, thì nó ăn hai chứ, còn bớt một bát để cho con bống. Lúc đổ cơm xuống giếng cho con bống ăn thì bảo nó thế này: « Bống ơi bống, lên ăn cơm vàng cơm bạc nhà ta, chớ ăn cơm hẩm cháo hoa nhà người! »

Con Tấm nghe nhời ông Bụt, đem nuôi con bống ở dưới giếng. Cứ đến bữa cơm, nó ăn xong rồi thì nó lại mang thùng ra giếng gánh nước, giấu bát cơm vào trong thùng để đem cho con bống. Và nó đổ cơm xuống giếng rồi nói y như nhời ông Bụt đã dặn nó. Con bống nghe thấy nói thế thì chẳng lần nào là lần không lội ngay lên trên mặt nước để ăn cơm.

Đến sau, mẹ con Cám biết ý con Tấm, mới cho con Cám đi rình. Con Cám lên đi rình thấy con Tấm đổ cơm xuống giếng và nói mấy nhời như thế, thì nó học thuộc lòng lấy, rồi về thưa truyện lại với mẹ và đọc cả những nhời ấy lại cho mẹ nghe.

Đến hôm sau, mẹ con Cám bảo con Tấm rằng: « Con ơi con, mai con đi chăn trâu, phải chăn đồng xa, chớ chăn đồng nhà, làng bắt mất trâu. »

Con Tấm nghe nhời đi ghẻ, đến hôm sau phải giắt trâu đi chăn đồng xa. Ở nhà hai mẹ con con Cám đem bát cơm ra chỗ giếng con Tấm nuôi bống, đổ xuống đấy, rồi cũng nói y như nhời con Tấm vẫn nói mọi khi. Con bống nghe thấy nói những nhời ấy cũng lội lên mặt nước, thì mẹ con Cám bắt ngay lấy, mang về nhà làm thịt, rồi lấy thịt ăn.

Lúc con Tấm đến bữa cơm ăn xong rồi, mang thùng đi gánh nước, lại cứ đem cơm ra cho con bống như mọi khi. Nhưng mà bận này nó không thấy con bống ở đấy nữa, chỉ thấy có một cục máu nổi lên trên mặt nước mà thôi. Nó mấy ngồi khóc hu hu lên.

Elle lui répondit en lui racontant sa perte et se remit à pleurer. Le Buddha lui conseilla de voir s'il restait encore quelque poisson dans sa corbeille. Elle y trouva seulement un petit gobie. « Lâche ce poisson dans un puits, lui dit-il, et élève-le, en lui donnant deux fois par jour un bol de riz sur les trois que tu prends à chaque repas. Quand tu verseras ton riz dans le puits pour sa nourriture, tu l'en avertiras dans ces termes: « Gobie, gobie, « monte à la surface de l'eau, et prends mon « riz précieux comme de l'or et de l'argent. « Dédaigne le mauvais riz et le léger potage « d'autrui! »

Tấm, écoutant le Buddha, éleva le gobie dans un puits. En allant y puiser de l'eau après chaque repas, elle cachait dans l'intérieur de son seau le bol de riz qui était destiné au poisson. Et elle en jetait le contenu dans le puits, en récitant toujours la phrase que le Buddha lui avait apprise. A ses paroles, le poisson ne manquait jamais de venir à la surface de l'eau pour prendre son riz.

Dans la suite, la mère de Cám crut deviner quelque intention chez Tấm et, curieuse, elle envoya sa fille l'espionner. Cám suivit secrètement Tấm et vit qu'elle jetait du riz dans le puits en prononçant certaines paroles; elle rapporta le fait à sa mère et lui répéta les paroles qu'elle avait eu soin d'apprendre par cœur.

« Ma fille, dit la marâtre à Tấm le jour suivant, demain tu mèneras paître nos buffles dans des champs bien éloignés de chez nous; sinon notre village prendrait nos bêtes. »

Tấm, obéissante, mena le lendemain paître ses buffles dans un champ situé au loin. A la maison, la marâtre et sa fille Cám, munies d'un bol de riz, allèrent vers le puits où Tấm élevait son gobie et l'y jetèrent, tout en répétant les mêmes paroles que Tấm prononçait habituellement en pareille occasion. En les entendant, le gobie monta sur la surface de l'eau: la mère de Cám le captura, l'emporta chez elle et le tua. Puis il fut mangé.

Après son repas, Tấm alla puiser de l'eau au puits avec son seau qui contenait le bol de riz, ration habituelle destinée au gobie. Mais cette fois, elle ne l'y trouva plus; seule une goutte de sang caillé flottait sur la surface de l'eau. Elle s'assit et pleura.

Ông Bụt lại hiện lên hỏi nó rằng : « Làm sao con khóc ? » — Con Tấm thưa rằng : « Tôi có nuôi một con bống ở dưới giếng này ; mọi khi tôi cho nó ăn cơm, nó vẫn lội lên trên mặt nước để ăn. Mà hôm nay tôi đem cơm cho nó ăn, thì tôi không thấy nó lội lên nữa : chỉ thấy có một hòn máu nổi lên ở trên mặt giếng mà thôi. » — Ông Bụt bảo nó rằng : « Người ta đã bắt con bống của con, người ta ăn thịt mất rồi. Con đi về nhà nhặt lấy những cái xương nó. Con mua lấy bốn cái lọ, bỏ xương nó vào đấy, rồi con đem chôn bốn cái lọ ấy xuống dưới bốn góc giường con nằm. »

Con Tấm nghe nhời ông Bụt, về nhà đi tìm xương con bống. Có một con gà bảo nó rằng : « Cộc te cộc tác, cho ta nắm thóc, ta bới xương cho. » Con Tấm lấy một nắm thóc ném cho con gà, con gà bới một chỗ thì thấy ngay những xương con bống. Con Tấm nhặt lấy, bỏ vào bốn cái lọ nó đã mua, và đem chôn xuống dưới bốn góc giường chỗ nó nằm.

Sau được ít lâu, nhà vua có mở hội. Hai mẹ con con Cám sắm sửa quần lành áo tốt đi xem hội. Mẹ con Cám lấy một đấu thóc và một đấu gạo, trộn lẫn vào với nhau, rồi bắt con Tấm phải lựa riêng ra. Nó bảo con Tấm thế này : « Lúc nào mày nhặt xong cả rồi, thì mày mới được đi xem hội, hễ chưa xong thì không được đi. » Nó nói thế rồi hai mẹ con nó đi. Con Tấm ở nhà ngồi khóc. Ông Bụt lại hiện lên hỏi nó rằng : « Làm sao con khóc ? » — Con Tấm thưa rằng : « Con khổ quá. Dì con bắt con phải nhặt riêng bấy nhiêu thóc gạo trộn lẫn vào với nhau, và nhặt xong rồi thì con mới được đi xem hội. Đến lúc con nhặt xong, thì hết hội rồi, còn gì là hội nữa mà xem. » — Ông Bụt bảo nó rằng : « Để tao cho một đàn chim sẻ xuống nhặt đỡ cho con. » Con Tấm sợ những chim nó ăn mất thóc gạo, thì dì nó về, nó phải đòn đến chết. Ông Bụt lại bảo rằng : « Rồi tao cấm chim không cho nó được ăn thóc gạo của con. Con đừng sợ gì sốt cả. »

Le Buddha lui apparut de nouveau : « Pourquoi pleures-tu, mon enfant ? lui demanda-t-il. — J'élevais, lui répondit-elle, un gobie dans ce puits : je lui donnais toujours du riz à manger et, pour le prendre, il avait l'habitude de monter à la surface de l'eau. Mais en lui apportant aujourd'hui son manger, je ne l'ai plus vu apparaître ; seule une goutte de sang caillé nageait à la surface du puits. — On a, lui dit le Buddha, pris ton poisson, mon enfant ; et on l'a mangé. Retourne maintenant à la maison et ramasse ses ossements. Tu les conserveras dans quatre pots que tu achèteras ; tu enterreras ces pots aux quatre angles de ton lit. »

Tấm, écoutant le Buddha, retourna chez elle. Elle se mit à la recherche des ossements du poisson. « Donne-moi une poignée « de paddy, lui dit une poule en chantant « *cộc-te, cộc-tác !* et je fouillerai pour toi « l'endroit où sont cachés les os du gobie. » La jeune fille jeta une poignée de paddy à la poule, qui découvrit alors, en fouillant un endroit, les os du poisson. Tấm les recueillit dans quatre pots qu'elle s'était procurés et les enterra aux quatre angles de son lit.

Quelque temps après, une fête populaire fut donnée par le roi. Cám et sa mère s'ornèrent de beaux vêtements pour aller assister aux réjouissances et spectacles qui devaient avoir lieu. La marâtre chargea Tấm de faire le triage d'un bol de riz et de paddy qu'elle mêla ensemble. « Tu ne pourras, lui dit-elle, sortir pour prendre part à la fête que quand tu auras terminé ta besogne. » Et elle partit avec sa fille. Tấm se mit à pleurer, assise. Le Buddha lui apparut de nouveau. « Pourquoi pleures-tu, mon enfant ? demanda-t-il à la jeune fille. — Je suis bien malheureuse, lui répondit-elle. Ma marâtre m'oblige à trier tant de riz et de paddy, mêlés ensemble, et je ne puis aller à la fête qu'après avoir fini ce triage. A ce moment-là, la fête sera déjà finie ; que m'en restera-t-il à voir ? — Je ferai, lui dit le Buddha, venir une volée de moineaux pour t'aider dans ton travail. » Tấm craignait que ces oiseaux ne pillassent son riz et son paddy, car alors elle recevrait une sévère correction de sa marâtre, à son retour. Mais le Buddha ajouta : « J'interdirai à ces oiseaux de prendre ton riz et ton paddy. N'aie aucune inquiétude. »

Đến khi thóc gạo đã lựa riêng ra xong rồi, con Tấm lại ngồi vào một chỗ xó nhà mà khóc. Ông Bụt lại hỏi rằng : « Làm sao con khóc? » — Nó thưa rằng : « Con không có quần áo đẹp để mặc đi xem hội. » — Ông Bụt bảo nó rằng : « Con đi đào những cái lọ mà con đã chôn ở bốn góc giường ngày trước lên, thì con muốn quần áo đẹp thế nào ở trong ấy cũng có cả. » Nó mấy đi đào những cái lọ ấy lên, thì thấy chẳng những là quần áo đẹp, mà lại thấy cả một đôi giầy qui, cùng cả một con ngựa hay và đẹp nữa. Nó mừng quá. Nó ăn mặc thắng bộ vào, đi giầy, rồi cưỡi ngựa đi xem hội.

Lúc con Cám trông thấy con Tấm ở tận đằng xa, nó mới nói với mẹ nó rằng : « Mẹ ơi mẹ, tôi trông ai hình như là chị Tấm đi ở đằng kia kìa ! » — Mẹ nó bảo rằng : « Chị Tấm nhà mày thắng bộ như thế a ? Thế thì ra việc thật lạ ! Chị mày bây giờ đương ở nhà, còn phải nhặt những thóc gạo tao đã trộn lẫn vào với nhau, còn lâu. »

Lúc con Tấm đi qua một cái bờ hồ, đánh rơi mất một chiếc giầy xuống dưới hồ, không sao lấy lên được. Cách một chốc vua ngự voi đi đến gần đấy ; voi đứng dừng lại, kêu rầm rĩ cả lên. Vua thấy sự lạ, mấy phán cho quân lính phải xuống dưới hồ, xem có cái gì lạ ở dưới ấy hay không. Tức khắc lính xuống hồ và mò tìm thì thấy một chiếc giầy đàn bà đẹp lắm. Vua phán đưa cho cả các người đàn bà xem hội ướm thử. Hễ chưn ai đi vừa y như chiếc giầy ấy thì vua lấy làm vợ.

Các người đàn bà trong đám hội ai ai cũng ướm : cả mẹ con con Cám cũng chẳng từ. Nhưng mà chẳng có chưn ai là được vừa chiếc giầy ấy sốt cả. Con Tấm cũng xin ướm thử. Dì nó mắng rằng : « Chuông khánh còn chả ăn ai, nữa là mảnh chĩnh bỏ ngoài bờ tre. »

Đến lúc con Tấm ướm, thì giầy với chưn nó thật vừa như in. Cứ theo phép

Son travail fini, Tấm s'assit dans un coin de la maison et pleura de nouveau. « Pourquoi pleures-tu encore, mon enfant ? lui demanda le Buddha. — Je n'ai pas de beaux vêtements pour aller à la fête, lui répondit-elle. — Fais sortir de terre, reprit le Buddha, les pots que tu as enterrés l'autre jour aux quatre angles de ton lit. Tu y trouveras des vêtements aussi beaux que tu le désires. » Elle déterra alors ces pots ; elle y trouva, en outre de beaux vêtements, une paire de superbes pantoufles et un cheval magnifique et excellent à monter. Elle était au comble de la joie. Vêtue de beaux effets et chaussée de magnifiques pantoufles, elle monta à cheval et sortit pour assister à la fête.

« Maman, dit Cám à sa mère, en voyant Tấm de loin, il me semble bien que c'est ma sœur Tấm qui est là, bien loin de nous ! » — « Ta sœur Tấm, parée pareillement ? Ce serait chose vraiment extraordinaire ! Ta sœur est maintenant à la maison, occupée pour longtemps encore au triage du riz et du paddy que j'ai mélangés ensemble. »

Tấm, en chevauchant sur le bord d'un lac, y laissa tomber une de ses pantoufles et ne put la repêcher. Quelques instants après, le roi, monté sur un éléphant, passa près de cet endroit ; le gros animal s'y arrêta, en barrissant bruyamment. Intrigué de ce fait étrange, le roi prescrivit à ses gardes de descendre dans le lac et d'y fouiller pour voir si on pourrait y découvrir quelque chose d'extraordinaire. Immédiatement, les gardes se lancèrent à l'eau. En y faisant des recherches, ils y trouvèrent une très belle pantoufle de femme. Ordre fut donné par le roi de la faire passer à toutes les femmes qui assistaient à la fête et de la leur faire essayer. Si elle allait bien à l'une d'entre elles, le roi l'épouserait.

Toutes les femmes de l'assistance l'essayèrent ; Cám et sa mère ne s'en abstinrent pas non plus. Mais la pantoufle n'allait bien à aucune d'entre elles. Tấm demanda de l'essayer à son tour. « Les cloches en cuivre, lui fit observer sa marâtre, et les tamtams en marbre jusqu'ici ne l'ont emporté sur personne ; à plus forte raison la jarre cassée dont les fragments gisent abandonnés le long des haies de bambous. »

Tấm essaya enfin la pantoufle. Elle lui allait parfaitement. Sur l'ordre du roi, les gardes

vua những linh thị-vệ mấy lấy kiệu rước nó về cung.

Đến ngày giỗ bố, con Tấm về nhà để cúng giỗ. Dì nó bảo nó chèo lên cây cau, hái mấy quả cau tươi xuống để cúng bố nó. Lúc con Tấm chèo lên gần đến ngọn cây, thì dì nó ở dưới đẵn gốc cây. Con Tấm thấy động cây, hỏi rằng : « Dì làm gì ở dưới ấy thế, hở dì ? » — Dì nó bảo rằng : « Dì đuổi kiến cho nó khỏi đốt con đấy mà. » Lúc con Tấm đương hái cau, thì cây cau chặt đổ xuống, và con Tấm ngã xuống dưới ao ở cạnh đấy, chết đuối.

Dì nó lấy quần áo đẹp của nó mặc cho con Cám, để con Cám vào cung nhà vua thế cho chị.

Con Tấm lúc chết hóa ra một con chim vàng-anh, đến đậu chỗ vườn nhà vua. Nó bảo những lính giặt quần áo của vua rằng : « Phơi áo chồng tao, phơi sào phơi xào, chớ phơi bờ rào, rách áo chồng tao. » Có một hôm vua nghe thấy tiếng con chim hót, vua bảo con chim rằng : « Vàng-ảnh vàng-anh, có phải vợ anh, chui vào tay áo. » Con chim nghe thấy vua nói thế, tức khắc nhảy ngay vào tay áo vua. Vua bắt lấy thả vào trong một cái lồng, sơn son thếp vàng. Cả ngày cả đêm vua chỉ mê chơi với con chim ấy, chẳng lúc nào nhớ đến con Cám nữa.

Con Cám về nhà kể với mẹ tình đầu như thế. Mẹ nó sai nó về bắt con chim làm thịt mà ăn. Con Cám về cung sai ngay lính giết con chim ăn thịt, rồi vứt lông ra vườn.

Những cái lông ấy hóa ra hai cây soan đào tốt đẹp lắm. Vua thấy cây đẹp lấy làm thích, vua mắc võng đào vào hai cây ấy, rồi vua nằm chơi hóng mát.

Con Cám lại về nhà mách mẹ, và cứ theo nhời mẹ nó sai, nó mấy bắt lính đẵn hai cây soan đào ấy đi, để lấy những gốc đóng làm khung cửi. Đến lúc dệt cửi, thì cái khung cửi cứ kêu ra tiếng thế này : « Kẽo cà kẽo kẹt, lấy tranh chồng chị, chị khoét mắt ra. »

la portèrent solennellement en palanquin au Palais.

Au jour anniversaire de la mort de son père, Tấm retourna à la maison pour le célébrer. Sa marâtre lui dit de monter sur un aréquier pour cueillir quelques noix qu'elle offrirait en sacrifice au défunt. Quand Tấm fut tout en haut de l'arbre, sa marâtre se mit à en couper le tronc. « Qu'est-ce que tu fais là-bas, ma belle-mère ? lui demanda Tấm, en voyant l'arbre tout secoué. — Je chasse, lui répondit-elle, les fourmis pour qu'elles ne puissent te piquer. » Alors que Tấm était en train de cueillir des noix d'arec, l'arbre, coupé, se renversa et la jeta dans une mare voisine, où elle se noya.

La marâtre fit porter à sa fille Cám les vêtements magnifiques de Tấm et l'envoya au Palais du roi pour y prendre la place de sa sœur aînée.

Tấm, à sa mort, fut transformée en un loriot qui vint se poser dans le jardin du roi. « Si vous faites sécher, dit-il en chantant aux gardes occupés au lavage, les vêtements de mon mari, suspendez-les sur des perches en bambou. Ne les étendez jamais sur des haies de clôture, vous les feriez déchirer. » Un jour, en écoutant cette chanson, le roi dit à l'oiseau : « Loriot ! loriot ! si tu es ma femme, entre dans la manche de mon habit. » L'oiseau, à ces mots, s'introduisit immédiatement dans la manche de l'habit du roi, qui le prit et le mit dans une cage dorée et laquée de rouge. Jour et nuit, il se distrayait avec l'oiseau et à aucun moment, il ne pensait à Cám.

Celle-ci alla raconter le fait à sa mère, qui lui conseilla de mettre à mort le loriot et d'en manger la chair. Cám, de retour au Palais, fit tuer le loriot, consomma sa chair et jeta ses plumes dans le jardin.

De ces plumes deux superbes *soan-dào* naquirent. Le roi, admirant leur beauté, fit étendre un hamac de couleur rose entre ces deux arbres et y coucha pour prendre le frais.

Cám mit sa mère au courant de ce fait nouveau et, poussée par elle, fit abattre les deux arbres, dont le tronc servit à faire un métier à tisser. Quand ce métier fonctionnait, il émettait ces sons articulés : « *Kẽo cà, kẽo kẹt !* Tu m'as supplantée, moi ta sœur aînée ; je te crèverai les yeux. »

Con Cám lại về nhà mách mẹ. Mẹ nó sui nó sai lính đốt khung cửi đi, nó cũng sai lính làm ngay. Những than gio đã đốt ra, lúc đổ ra ngoài đường cái, nó lại hóa ra một cây thị, chỉ có một quả mà thôi, mà quả thị ấy tốt đẹp lắm.

Có một bà lão hàng nước đi qua đấy, trông thấy quả thị ấy, bà ta mấy bảo rằng : « Thị ơi thị, hãy rụng vào bị bà, bà đem về bà ngửi, chớ bà không ăn. » Quả thị ở trên cây rụng ngay vào bị của bà lão ấy ; bà ta vội vàng đem ngay về nhà.

Ngày nào bà ta cũng đi chợ sắm đồ hàng. Đến lúc về thì bận nào bà ta cũng thấy có sẵn cả cơm canh để phần tươm tất lắm, lại có cả giầu nước nữa. Bà ta lấy làm lạ lắm, không biết những đồ ấy ở đâu cứ ngày ngày đem đến cho bà ta.

Có một hôm bà ta cũng cứ đi chợ như mọi khi, nhưng mà đến lúc đi được nửa đường thì bà ta lộn về. Về đến nhà, bà ta đi rón rén lại chỗ cửa, và lúc ròm vào khe cửa, thì thấy ở trong nhà có một cô con gái đẹp như tiên, đang làm đồ ăn. Bất thình lình bà ta mấy chạy vào, thì cô tiên ấy lộ cơ, không biến đi được nữa. Bà ta mừng lắm, ôm chầm ngay lấy cô tiên ấy. Từ bấy giờ hai người thương yêu nhau y như là hai mẹ con.

Lúc bà ta đi tìm quả thị, thì chỉ thấy còn có một cái vỏ không mà thôi ; bà ta lấy xé vụn ra, rồi giấu biến đi một chỗ thật kín ở trong nhà, không cho ai biết sốt cả.

Có một hôm, vua đi rạo chơi trong thành phố đi qua gần chỗ hàng bà lão bán nước ấy, vua thấy trong hàng có bà lão phương phi và phúc hậu, vua mấy ghé vào hàng chơi. Bà ta lấy giầu nước kính dâng vua. Lúc vua xem những miếng giầu têm khéo và đẹp ấy, thì vua thấy cũng giống y như giầu của vợ vua têm ngày trước. Vua hỏi bà lão hàng nước rằng : « Giầu này ai têm ? » Bà ta tâu rằng bà ta têm. Nhưng mà vua phán bảo hễ ai têm thì phải nói cho thật. Bà ta mấy thú thật là con gái bà ta têm. Vua ước ao muốn xem mặt cô con gái ấy,

Cám rapporta ces paroles à sa mère, qui lui conseilla de faire brûler le métier, ce qui fut fait sur-le-champ. Le charbon et les cendres, jetés sur la voie publique, donnèrent naissance à un plaqueminier qui ne portait qu'un seul fruit, beau et magnifique.

Une vieille femme, débitante de thé, passa près de l'arbre et, voyant ce fruit, lui adressa ces paroles: « Fruit du plaqueminier, tombe dans mon sac ; je t'emporterai chez moi pour goûter ton parfum et non ta chair. » Le fruit tomba de l'arbre dans le sac que lui tendait la vieille femme; elle s'empressa de l'emporter chez elle.

Tous les jours, elle allait au marché pour s'y procurer des marchandises. A son retour, elle trouvait chaque fois le riz et le bouillon préparés d'une façon fort convenable, ainsi que des chiques de bétel et du thé. Très étonnée, elle ne pouvait savoir d'où lui étaient apportés ces dons quotidiens.

Un jour, elle alla au marché comme d'ordinaire, mais à mi-chemin, elle revint sur ses pas. Arrivée chez elle, elle marcha à pas de loup vers la porte et par les fentes elle vit à l'intérieur une jeune fille d'une beauté extraordinaire, en train de préparer des aliments. Brusquement, la vieille femme fit entrée dans la maison : la fée, surprise dans son secret, ne pouvait plus se dissimuler et disparaître. Remplie de joie, la vieille la prit par la taille. Depuis lors, les deux femmes s'aimèrent tendrement comme si elles étaient mère et fille.

La vieille marchande de thé alla chercher le fruit du plaqueminier ; elle n'en trouva plus que l'enveloppe vide qu'elle déchira en maints morceaux ; elle cacha le tout dans un endroit de la maison, que personne ne connaissait.

Un jour, le roi, faisant une promenade en ville, vint à passer près de l'endroit où se trouvait la boutique de la débitante de thé. Son air florissant et vénérable impressionna le roi qui entra dans sa boutique. Respectueusement elle lui servit le thé, et lui offrit des chiques de bétel. En considérant ces chiques de bétel, artistiquement confectionnées, il les trouva fort semblables à celles que lui préparait autrefois sa première femme. « Qui a fait ces chiques de bétel ? », demanda-t-il à la vieille femme. Elle lui répondit que c'était elle. Mais le roi lui commanda de dire la vérité. Elle lui avoua alors que c'était sa fille. Le roi désirant

bà ta bảo ngay con ra, thì chính là vợ vua ngày trước. Vua phán bảo bộ hạ rước cô con gái ấy về cung, lại làm vợ vua.

Con Cám thấy chị tươi đẹp, hỏi chị rằng: « Chị Tấm ơi! chị Tấm! chị làm thế nào mà chị xinh đẹp thế? » — Con Tấm bảo nó rằng: « Còn về phần em, thì em có muốn đẹp không? » — Con Cám đáp lại rằng: « Thưa chị, có. » Con Tấm sai lính đào một cái hố sâu, và đun một nồi nước to cho rõ thật sôi; rồi bảo con Cám có muốn đẹp thì đứng xuống dưới cái hố ấy. Lúc con Cám xuống ở dưới hố rồi, thì con Tấm bảo đổ nước sôi xuống. Con Cám chết nhăn răng ra. Xác nó bỏ vào một cái chĩnh để làm mắm đem biếu mẹ nó, bữa cơm nào mẹ nó cũng lấy mắm ra ăn.

Mẹ nó ăn mắm lấy làm ngon. Có một con quạ đậu trên mái nhà, kêu rằng: « Ngon gì mà ngon, ăn thịt con có còn xin miếng. » Mẹ con Cám giận lắm, bảo rằng: « Chém cha mẹ mày! con bà biếu bà chĩnh mắm, bà ăn thấy ngon, thì bà đừng khen ư! »

Đến lúc mẹ con Cám ăn gần hết chĩnh mắm, thấy ở dưới trôn chĩnh có cái đầu lâu con. Nó thấy thế thì đau đớn điên cuồng lên, rồi lăn đùng ra chết tươi ngay.

la voir, elle lui fut présentée : mais c'était bien sa femme! Il ordonna à ses serviteurs de la porter solennellement au Palais, où elle fut reçue de nouveau.

Câm, voyant son aînée Tấm éclatante de beauté, lui demanda : « Ma sœur aînée Tấm, qu'est-ce que tu as fait pour être si belle? — Veux-tu l'être à ton tour, ma cadette? lui dit Tấm. — Oui, ma sœur aînée, » lui répondit Câm. Tấm ordonna à ses serviteurs de creuser un profond fossé et de bien faire bouillir de l'eau dans une grande marmite; ensuite elle dit à Câm, désireuse d'être belle, de descendre dans le fossé. Quand Câm y fut, Tấm y fit verser abondamment de l'eau bouillante. Câm mourut à la suite de cet affreux supplice. Son corps, salé et conservé dans une jarre, fut offert à sa mère qui en goûta à chaque repas.

Elle trouvait le mets délicieux. Un corbeau, posé sur le toit de la maison, lui cria alors : « Comment! Tu manges la chair de ton enfant et tu la trouves délicieuse! Donne-m'en un morceau, s'il t'en reste encore. — Maudit animal! lui répliqua la mère de Câm, furieuse. Je mange du poisson salé que m'a offert ma fille, et je le trouve appétissant. Pourquoi ne puis-je pas exprimer ma satisfaction? »

Comme elle allait finir la jarre de viande salée, elle y trouva, dans le fond, la tête de sa fille. A cette vue, folle de douleur, elle tomba raide morte.

DỖ THẬN

DE CERTAINES CROYANCES RELATIVES A LA GROSSESSE CHEZ LES DIVERS GROUPES ETHNIQUES DU TONKIN

Le phénomène de la génération et tous ceux qui s'y rattachent ont vivement impressionné l'imagination des primitifs. Leurs croyances à ce sujet sont quelquefois singulières et si contraires à la réalité, qu'on a peine à croire qu'elles aient pu entrer dans leur esprit. Malgré notre civilisation, quelques traces de ces croyances subsistent chez nous : une des plus extraordinaires, sans contredit, est celle qui frappe de certaines interdictions l'acte qui crée la vie. Cet ostracisme est probablement la cause qui fait qu'aucune des coutumes dont je vais parler n'a été relatée dans les études de nos ethnographes indochinois. Il ne sera pas inutile de combler cette lacune.

Ces coutumes ont, en effet, une grande valeur en ethnographie comparée, et malgré leur pudeur souvent exagérée, les ethnographes et folkloristes anglais en ont parlé avec détails.

J'ai retrouvé dans leurs études, traitant des peuples les plus éloignés de l'Indochine, des coutumes fort semblables à celles que j'avais observées ici.

Au cours de mes premières excursions ethnographiques chez les Mán (ou Yao), j'avais été frappé de l'interdiction qui était faite à la femme enceinte et à son mari, de coudre, de planter des clous, de fouiller la terre, de couper du bois. Je constatai plus tard que les Tài, La-kwâ, La-ti, Lolo, etc., etc., avaient les mêmes croyances ; plus tard encore, à ma rentrée dans le Delta, je trouvai ces interdictions imposées aux Annamites dans les mêmes circonstances.

Je m'informai des raisons d'une interdiction si répandue. Il me fut répondu par tous : si la femme, ou son mari, cloue, creuse, fend du bois, le fœtus qui repose dans le sein de la femme sera cloué, creusé, fendu.

Il y a là un fait très intéressant de magie imitative et sympathique et une croyance à a participation de l'homme à la grossesse (¹). C'est cette croyance dont l'exagération a peut-être créé la si curieuse coutume appelée couvade, coutume dont on trouve des traces dans certaines tribus du Haut Tonkin.

De plus la femme, et son mari toujours, ne peuvent ni coudre, ni faire des nœuds sur leur ombre. On croit en effet que l'âme se trouve dans l'ombre (²) ; l'âme de l'enfant se trouve donc dans l'ombre du père et de la mère ; s'ils cousent sur leur ombre, ils coudront l'âme de l'enfant à leur âme ; l'accouchement sera par suite très difficile, sinon impossible.

Il est bien entendu, en outre, que pas plus chez les Tonkinois de toutes races que chez presque tous les primitifs, on ne peut faire de nœud, de ligature pendant l'accouchement ; par sympathie l'enfant serait lié, noué, dans le ventre de sa mère.

De plus dans certaines tribus, chez les Mán Kwần-kôk, par exemple, certaines parties de la maison sont interdites à la femme enceinte et à son mari. Ils ne peuvent ni fouiller la terre, ni planter des clous, ni couper dans cet endroit tabou ; ces actions peuvent sans inconvénient être accomplies ailleurs.

Pour trouver cet endroit, on opère suivant la formule suivante :

在此一宮殺小兒
算到用月在何位
陰陽二年亦順飛
陽起中宮陰起離

D'être dans un certain endroit tue le petit enfant.
Comptez par mois pour trouver sa place.
Les années *yin* et *yang* en s'accordant s'envolent (?) :
Yang commence à l'endroit « centre » ; *yin* à l'endroit « li ».

Pour l'application des principes contenus dans ce quatrain, le devin fait une figure de la maison qu'il divise en neuf parties de la façon suivante :

Il inscrit dans le cercle médian le caractère 中 (centre), puis dans chacune des quatre divisions le caractère de la table de Fou-hi correspondant à l'orientation de la division. Il reporte ensuite les mêmes caractères sur les trois doigts médians de sa main gauche. Le médius reçoit seulement le caractère 中, la partie de la main qui correspond au deuxième

(¹) Cette idée de la participation de l'homme à la grossesse n'est sans doute pas étrangère à la coutume de provoquer l'avortement des enfants naturels dans certaines tribus.

(²) Edward B. TYLOR, *La Civilisation primitive*, trad. franç., Paris, 2 vol. ; t. I, p. 498 sqq.

métacarpien reçoit le signe 坎, la phalange du doigt correspondant (l'index), le signe 坤, et ainsi de suite, ainsi que l'indique la figure ci-dessous ; on voit que les chiffres ne se suivent



Fig. 50.

pas, mais sont placés suivant des diagonales. Le 9e chiffre, si l'on marche dans la direction de la flèche, correspond donc au 4e métacarpien.

La première année de chaque cycle correspond au signe 陽, la deuxième au signe 陰, et ainsi de suite.

Supposons maintenant un enfant conçu au 6e mois de la 1re année du cycle (甲子), pour déterminer la division de la maison qui sera tabou, on commencera à compter à partir du signe 中, comme le dit le quatrain (陽起中宮), et on arrivera, en suivant le sens de la flèche, au signe 坎, correspondant au Nord. Cette partie de la maison sera donc tabou.

Si l'enfant a été conçu au 9e mois de la 4e année du cycle (丁卯), on commencera à compter à partir du chiffre 离, comme le dit le quatrain (陰起离), et on arrivera au chiffre 艮, correspondant au Nord-Est.

Si l'enfant est conçu aux 11e ou 12e mois de l'année, on est obligé de commencer à doubler la série des chiffres. Il s'en suit que certaines parties de la maison peuvent être plus souvent tabou que d'autres (Nord-Ouest, Ouest, Nord-Est, Sud, Nord et Centre). Nous croyons qu'il n'y a là qu'une coïncidence fortuite.

Cette recette m'a été donnée par Tanh Bák-Tsèng 鄧伯成, qui porte officiellement le nom annamite de Hoàng Văn-Tài 黃文才, chef des Mán Kwân-kôk du huyện de Sơn-dương 山陽, province de Tuyên-quang.



Fig. 51.

Tout ceci montre que si la crainte de l'inconnu, de l'inexpliqué a pu faire naître dans l'esprit de l'homme primitif des terreurs dont quelques-unes subsistent encore dans la

masse des peuples civilisés, cet homme primitif a également trouvé d'ingénieux moyens pour calmer ces terreurs. On pourrait s'étonner de cette croyance à des dangers chimériques détournés par des précautionsp lus chimériques encore, si un simple regard jeté autour de nous ne nous permettait de voir que certaines de ces croyances subsistent, et que d'autres renaissent après avoir disparu.

Commandant BONIFACY

BIBLIOGRAPHIE

Indochine

MADROLLE. — *Tonkin du Sud. Hanoi.* — Paris, Publication du Comité de l'Asie française, 1907. 1 vol. pet. in-16, XII-12-LXXXIV-96-XVI p. 10 fr.

M. Madrolle, auteur d'un guide général de l'Indochine paru en 1902 (1), a déjà éprouvé le besoin de le refondre et de le mettre au point. La première partie de cette édition nouvelle, qui promet d'être considérable, vient de paraître : elle comprend seulement Hanoi et ses environs, la région de Sơn-tây et les provinces du Sud du Tonkin (en écornant légèrement le Nord de l'Annam). Elle se recommande par la richesse de son information historique et archéologique. M. M. ne s'est pas contenté en effet d'utiliser les travaux de ses devanciers, et particulièrement de G. Dumoutier, dont il a mis à profit les recherches sur les pagodes de Hanoi, sur Cổ-loa, sur Hoa-lư, sur Phố-hiến, et sur les cultes annamites : il a dépouillé quelques ouvrages indigènes d'une grande valeur, entre autres le *Đại nam nhứt thống chí* 大南一統志, et certains des renseignements qu'il donne sont entièrement inédits. La lecture du livre est rendue parfois pénible par une encombrante terminologie ethnographique, dont on cherche en vain l'utilité. Quand M. M. nous parle par exemple (p. 34) de « la création des digues par les indigènes actuels mongoloïdes », il faut un certain temps de réflexion pour s'apercevoir que c'est tout simplement des Annamites qu'il entend parler. Ailleurs (p. 14) il mentionne les « captifs indonésiens-malais ramenés à la suite des guerres du Xe au XVe siècle contre le Champa » : la phrase aurait-elle perdu en clarté et le renseignement en importance s'il avait dit « les Chams » tout court ? Sans compter qu'appeler les Chams des « Indonésiens-malais », c'est trancher une question d'ethnographie qui n'est pas entièrement résolue : assurément, de nombreuses probabilités sont en faveur de la thèse de M. M. ; mais enfin la seule chose que nous sachions jusqu'ici avec certitude, c'est que la langue chame appartient à la famille malaise, et la parenté linguistique ne suffit pas à prouver la parenté ethnique. L'abus de l'ethnographie fait commettre à M. M. une erreur plus grave. Il nous parle (p. 57) des « Indonésiens » de Vân-mông, au pied du Bavi, chez qui aurait persisté l'emploi de « la langue indonésienne » : j'ignore, à vrai dire, si les « Mường » du Bavi sont des « Indonésiens », et j'en doute fort ; mais il est hors de doute que leur langue n'a rien d' « indonésien », et M. Chéon a prouvé ici même (2) son étroite parenté avec l'Annamite.

Le guide proprement dit est précédé d'une introduction très étendue. La première partie porte sur les statistiques : M. M. fixe à 18.925.988 le chiffre total de la population de notre colonie, avant l'annexion d'Angkor et de Battambang. La précision de ces statistiques ne doit peut-être pas faire illusion : nous doutons fort, quant à nous, que l'Annam ait 7.096.465 habitants

(1) *Indo-Chine.* Publ. du Comité de l'Asie française, 1902. 18 fr. — Du même auteur : *Chine du Nord. Corée. Le transsibérien.* 1904. 12 fr. ; *Chine du Sud. Ports du Japon.* 1904. 12 fr.

(2) *Note sur les Mường de la province de Sơn-tây*, in *B. E. F. E.-O.*, V (1905), pp. 327-348.

et le Tonkin 6 451 470 : et si dense que soit la population annamite dans le delta du Fleuve Rouge, nous avons peine à croire qu'elle atteigne 611 habitants au kilomètre carré dans le Thái-bình.

Le reste de l'introduction est une sorte de monographie du peuple annamite : origine et extension de la race ; liste des souverains annamites ; caractères somatiques ; costumes ; habitation ; organisation de la famille ; organisation de la commune : régime de la propriété ; mensurations ; chronologie ; enseignement, littérature et examens ; beaux-arts ; religions et cultes. Il y a un peu de désordre dans cette partie (pourquoi avoir séparé la chronologie et la liste des souverains, les caractères somatiques et les mensurations ?), et il va de soi qu'elle est peu originale : mais c'est un bon résumé des travaux de Luro et Dumoutier, et on ne peut demander davantage à un simple guide. Il est seulement surprenant que M. M. s'en tienne à des généralités sur le peuple annamite et n'ait pas consacré de notice spéciale à l'organisation du Tonkin : mais peut-être réserve-t-il cette étude pour le *Tonkin du Nord*, qui est en préparation.

CL. E. MAITRE.

J. BERJOT. — *Premières leçons d'annamite ou Exposé du mécanisme général de cette langue*. — Paris, Leroux, 1907 ; 19 pp.

A en juger par la liste de ses ouvrages parus ou en préparation, M. B. serait un remarquable polyglotte, dont l'érudition se meut avec aisance du norvégien au japonais et « du Tage à la Volga ». La lecture du mince opuscule qu'il vient de consacrer à l'annamite ne confirme pas entièrement cette impression. Sans doute, l'idée n'était pas mauvaise d'exposer en quelques pages, et sans entrer dans l'analyse des faits grammaticaux proprement dits, le mécanisme d'une langue dont le génie diffère à tant d'égards de celui des langues qui nous sont le plus familières, et M. B. a bien mis en lumière quelques-uns de ses caractères essentiels : la construction rigoureusement « descendante » ou analytique de la phrase, l'esprit de classification particulier qui a donné naissance à tant de mots composés qui sont de véritables définitions, où le terme générique est suivi de ses déterminants. Malheureusement tout cela est gâté par la connaissance trop imparfaite que l'auteur possède de l'annamite. Tout le paragraphe consacré à la prononciation (p. 8) fourmille d'erreurs ou d'à-peu-près. Il faut n'avoir jamais entendu parler un annamite pour dire que *ư* se prononce comme notre *u*, *au* comme *aō* dans *cacao*, *âu* comme *aö* ! Les consonnes ne sont guère mieux traitées : à en croire M. B., *s* se prononcerait *che*, *x* se rapprocherait de *ss*, *gh* serait notre *gue*, et *ng* ou *ngh* se prononceraient « à peu près » comme *n* : mieux vaudrait ne rien définir que de donner des définitions aussi approximatives. M. B. n'est pas plus heureux avec l'intonation ; en particulier sa description du ton *nặng*, qu'il appelle « ascendant inférieur », est bien étrange : ce ton, dit-il, « part du ton inférieur pour s'élever brusquement au ton moyen ». Si l'on peut discerner, dans les mots au *nặng* qui ne sont pas terminés par une explosive ou brefs par nature, un certain dédoublement, nul annamitologue, à ma connaissance, n'y avait encore signalé une élévation progressive de la voix. Mentionnons encore, pour l'émerveillement des annamitologues, cette curieuse affirmation (p. 15) : « Nos adverbes de manière se rendent par *manière* suivi de l'adjectif correspondant à l'adverbe. Ex. *doucement* = *manière douce* ». Il est bien fâcheux que M. B. ne nous ait pas donné l'expression annamite à laquelle il fait allusion, ou quelques exemples à l'appui de cette règle inattendue.

La liste des livres recommandés suffirait du reste à nous mettre en garde. M. B. loue le dictionnaire Bonet, mais ignore le dictionnaire Génibrel, et comme grammaires, recommande celles de Diguet, d'Aubaret et de Dirr, mais ignore les travaux de Chéon !

CL. E. M.

Jean Ricquebourg. — *La Terre du Dragon*. — Paris, Sansot, 1907. 1 vol. in-18, IV-199 pp.

M. R. a réuni sous ce titre, qui, selon lui, désigne le pays d'Annam, sept contes ou récits de valeur fort inégale et dont, malgré les affirmations un peu emphatiques de la préface, nous avons peine à voir le lien. Les moins bons sont assurément les simples récits, où M. R. n'a eu qu'à consulter sa mémoire sans faire appel à son imagination : venues après tant d'autres, ses descriptions des « Tombeaux des Empereurs d'Annam » et d'« Une réception à la cour de sa Majesté Thành-Thái » ne présentent qu'un intérêt très médiocre. Nous aimons mieux les contes, où M. R., malgré quelques défaillances, fait preuve souvent de qualités littéraires réelles : si dans *Le Bonze*, il y a quelques bizarrerie et un mélange de fantasmagorique et d'humour qui n'a pas toujours d'heureux effets, en revanche *La légende de la Montagne de Marbre* est racontée avec un grand charme et le conte de *Tri, le menuisier* est presque de premier ordre. Mais nous prisons par dessus tout les simples descriptions de la vie journalière du paysan annamite qui terminent le volume : *Le Réveil de la cái-nhà* et *La Rizière de Trần-Cầu*. Ces pages, d'une sobriété et d'une vérité frappantes, compteront parmi les meilleures de notre naissante littérature coloniale.

Cl. E. M.

Colonel E. Diguet. — *Les Annamites. Société. Coutumes. Religions.* — Paris, Challamel, 1906. 1 vol. in-8°, 367 p.

Dans ce livre, écrit d'une plume facile, abondamment et agréablement illustré, le colonel Diguet a condensé le résultat de ses lectures et d'observations recueillies au cours d'une carrière consacrée presque entièrement à l'Indochine. Presque toujours des souvenirs personnels viennent enrichir la description et enlèvent à l'exposé la monotonie d'une allure purement didactique. Nous aurons, comme on le verra, un certain nombre de réserves à faire sur des points de détail ; mais, dans l'ensemble, l'ouvrage mérite d'être tout particulièrement recommandé à ceux qui désireraient, sans recourir aux traités spéciaux, se faire une idée générale et exacte de la civilisation annamite. C'est d'excellente vulgarisation.

L'ouvrage est divisé en trois parties. La première est consacrée à « la Société annamite ». L'auteur y étudie d'abord le caractère de l'Annamite, les arts, les industries, les jeux, la langue et l'écriture. La description des arts et industries doit beaucoup aux travaux de Dumoutier, qui est, avec Luro, le guide que le colonel D. a le plus fréquemment suivi. Mais peut-être l'a-t-il, ici, suivi trop fidèlement, et on pourrait lui reprocher d'avoir pris, ou du moins d'avoir présenté, pour des vérités historiques les légendes qui courent chez les Annamites sur la création de leurs divers métiers, et pour des personnages réels les mythiques fondateurs de ces industries. Nous ne partageons pas non plus l'opinion qu'il exprime sur l'insuffisance absolue des caractères latins pour transcrire la langue annamite. « Une pareille notation, dit-il (p. 45), manque absolument de précision. Suffisante quand il ne s'agit que d'exprimer les idées simples de la langue vulgaire, elle devient tout à fait inintelligible et prête à de multiples amphibologies si elle sort de ce rôle modeste pour pénétrer dans le domaine de la poésie ou de la philosophie. Il n'y a qu'un moyen, à mon avis, de remédier à cet état de choses, que je crois avoir démontré mauvais, c'est... d'enseigner dans les écoles.. les caractères annamites concurremment avec la langue française. » Il est manifeste que le colonel D. tombe ici dans une confusion, du reste assez fréquente. Les textes en caractères qu'étudient les Annamites sont des textes chinois et l'étude des caractères est pour eux l'étude du chinois. C'est une question de savoir si nous devons maintenir et encourager cette étude : en Cochinchine, nous l'avions résolue autrefois par la négative ; le colonel D., avec beaucoup d'autres, préconise la solution contraire.

Mais cette question n'a rien à voir avec celle du mode de notation à adopter pour la langue annamite elle-même : sur ce point, nous n'avons le choix qu'entre les *chữ-nôm* et le *quốc-ngữ*, et ce choix, croyons-nous, ne peut pas être douteux. Personne n'a jamais proposé de se servir du *quốc-ngữ* pour transcrire, avec la prononciation sino-annamite, des textes « en caractères », c'est-à-dire chinois.

Suit un chapitre sur la famille (habitation, vêtement et parure, organisation familiale), qui est l'un des plus nourris et des meilleurs de l'ouvrage. On est seulement un peu surpris que ce soit sous cette rubrique que M. D. ait traité des travaux des champs. Sans doute c'est l'occupation presque unique de la grande majorité des familles annamites : mais en Annam les industries, non moins que l'agriculture, présentent un caractère familial.

Après la famille, M. D. décrit l'organisation de la commune, du canton, de la province, de l'armée et du pouvoir central. Il y a naturellement peu de choses nouvelles dans ce chapitre ; il y en a même moins qu'on aurait pu l'espérer. M. D. paraît, pour une fois, ne s'être nullement servi de ses observations personnelles. C'est à peine s'il indique en quelques brefs paragraphes les transformations que nous avons fait subir à l'organisation surannée de l'armée indigène. Mais il décrit l'organisation provinciale et l'organisation centrale telles qu'elles existaient avant la conquête, sans mentionner aucune des modifications que nous y avons introduites. Que de parti pris, M. D. ait voulu laisser de côté l'étude de notre administration, cela est fort admissible : mais on ne peut traiter de « l'Indochine sans les Français » qu'à la condition précisément de négliger l'administration et le gouvernement. M. D., dont l'objet n'était pas l'étude rétrospective de l'Annam d'autrefois, mais bien la description de l'Indochine d'aujourd'hui, aurait dû à tout le moins indiquer la répercussion que l'occupation française a eue sur l'administration indigène, montrer les caractères si différents qu'elle présente aujourd'hui en Cochinchine, où elle a été entièrement bouleversée, en Annam, où tous ses cadres extérieurs subsistent, mais avec un changement notable dans ses attributions, et au Tonkin, où prévaut un système intermédiaire et assez mal équilibré, définir aussi le rôle actuel des Ministères et du Cơ-mật, la nature et l'étendue des pouvoirs dont jouit encore le souverain. Du reste, ce défaut n'est pas particulier à l'ouvrage du colonel D. : presque tous les auteurs qui ont écrit sur l'Indochine se sont bornés comme lui à refaire, quand ce n'était pas à répéter, l'ouvrage fondamental de Luro ; et qui voudrait trouver quelque part une étude exacte sur l'organisation actuelle du Tonkin par exemple, serait, j'en ai peur, bien embarrassé.

Du second livre, consacré aux coutumes relatives à la naissance, au mariage et à la mort, nous avons peu de chose à dire. Il est excellent ; et si, pour les coutumes funéraires en particulier, M. D. n'a peut-être pas assez distingué les prescriptions des rituels des usages réellement observés, il n'en est pas moins vrai que ces trois chapitres sont d'une riche information et complètent sur plusieurs points les remarquables travaux de Dumoutier [1].

La troisième et dernière partie traite des « Idées religieuses des Annamites ». M. le général Famin, dans sa lettre-préface, estime que c'est la plus remarquable : c'est une opinion que nous ne saurions partager. Il est manifeste que le colonel D. a fait un sérieux effort pour saisir la vie religieuse des Annamites, pour la décomposer en ses éléments originels, pour en observer et en comprendre les manifestations si diverses ; nulle partie de son ouvrage ne contient autant d'observations personnelles ; il a fait de certains rites et de certaines pratiques des descriptions que nous n'avions pas encore et que l'on aura intérêt à consulter ; enfin il a fait une étude systématique, extrêmement minutieuse, des pagodes de la région de Cao-bằng, qui constitue par elle-même une excellente monographie : c'est avec les travaux de Dumoutier sur les *Pagodes de Hanoi*, la seule étude de ce genre que nous possédions. Mais la simple

---

(1) Je fais allusion ici, non pas à son *Rituel funéraire des Annamites*, mais à son *Essai sur les Tonkinois*, dont des fragments ont paru à diverses époques dans les journaux de la colonie et qui est en cours de réimpression dans la *Revue Indo-Chinoise*.

observation ne saurait suffire pour se faire une idée exacte d'une religion aussi complexe dans ses origines que la religion annamite, surtout si l'on songe qu'il n'y a pas un indigène qui puisse être consulté avec fruit sur ces questions. Pour entreprendre une pareille enquête, il fallait d'abord une certaine préparation sociologique. Elle eût évité au colonel D. des rapprochements sans portée entre les croyances des Annamites sur « l'âme » avec celles des anciens Egyptiens, qui lui font conclure, avec une audace dont nous étions déshabitués depuis les fameuses hypothèses linguistiques du général Frey, que « ces croyances... remontent à une époque antérieure à la séparation des trois grandes races qui ont peuplé le monde (1) » (p. 236). Elle lui eût évité aussi l'étrange distinction qu'il établit entre les « quatre religions » (religion bouddhique, religion taoïque, religion « confucianiste », « religion domestique ») et les superstitions et la sorcellerie : distinction d'autant plus singulière qu'il traite de la géomancie, on ne sait pourquoi, dans le chapitre consacré à la doctrine de Confucius.

Mais c'est surtout peut-être le manque d'une préparation historique suffisante qui gâte ces derniers chapitres. La plupart des éléments qui sont entrés dans la composition des idées religieuses des Annamites sont d'origine étrangère ; le bouddhisme, le taoïsme, le confucianisme y ont leur part ; même le culte des ancêtres, à supposer qu'il ait été de tout temps pratiqué par les Annamites, a reçu une forme presque entièrement chinoise. Pour décrire avec exactitude les cultes annamites comme pour discerner ce qu'ils ont de propre et d'original, si toutefois l'analyse y peut découvrir rien de pareil, il fallait donc une connaissance approfondie des religions et des doctrines étrangères dont ils sont issus. Malheureusement les exposés que nous donne M. D. du bouddhisme, du taoïsme et du confucianisme trahissent une documentation par trop insuffisante. On y trouve même d'étranges confusions : les dix-huit *La-hán* 羅漢, c'est-à-dire les Arhats, y sont donnés dans un passage (p. 220) comme des divinités taoïques qui tiennent les registres des Enfers ; d'autre part le Génie du Sol, divinité nettement taoïque, est rejeté dans ce que le colonel D. appelle « la religion domestique » (p. 259) ; la cosmogonie chinoise, les superstitions relatives aux animaux fabuleux, la géomancie sont placées dans le chapitre de la religion de Confucius. A vrai dire, nous craignons fort que dans ses exposés de doctrines et surtout dans ses descriptions de divinités, le colonel D. n'ait été plus d'une fois victime des improvisations d'indigènes ignares, qui n'ont pas voulu avouer leur incompétence : on ne s'expliquerait guère autrement, par exemple, qu'il ait pu interpréter *Thập bát La-hán* 十八羅漢, « les dix-huit Arhats », par « les dix-huit rois de la dynastie des *Han* » (p. 317).

Tout ce dernier livre ne devra donc être consulté qu'avec une extrême précaution ; on le regrettera d'autant plus qu'il est très riche en observations personnelles, qui auraient mérité d'être présentées dans un exposé d'ensemble d'une exégèse plus sûre.

Cl.-E. M.

Inde

G. A. Grierson. — *Linguistic Survey of India*. Vol. IV. *Muṇḍā and Dravidian languages*. — Calcutta, Gov. Press, 1906 ; in-4°, xiv-681 p.

Le *Linguistic Survey* est à présent trop connu pour qu'il soit opportun de signaler à nouveau son objet, son plan, et la masse énorme de matériaux neufs qu'il fournit (2). Le volume

(1) Il revient sur la même idée, p. 270, à propos du culte des ancêtres.

(2) Volumes déjà parus : II. Groupes mōn-khmèr et taï ; — III. Groupes tibéto-birmans : i. Groupes bodo, nāgā, kachin ; ii. Groupes kuki-chin et birman ; — V. i. Bengali et assamais ; ii. Bihārī et oṛiyā ; — VI. Hindī oriental ; — VII. Marāṭhī.

présent, qui est l'œuvre de M. Sten Konow (M. G. en est responsable à titre d'éditeur du « Survey »), porte sur deux familles de langues distinctes qu'on a d'ailleurs assez souvent rapprochées indûment : M. G. discute ce point dans les premières pages et montre définitivement que « les deux familles n'ont de points communs que ceux qui sont communs à la plupart des langues agglutinantes ».

Les dialectes mundā ne sont parlés que par un peu plus de 3 millions d'individus, occupant principalement la montagne et la brousse du plateau de Chota Nagpur. Mais leur importance ne se mesure pas à leur nombre : ils forment le seul groupe de l'Inde proprement dite qui ne se rattache ni à la famille indo-européenne, ni à la dravidienne ; et sa distribution géographique, le témoignage de l'anthropologie et divers indices linguistiques s'accordent à faire penser qu'il s'étendait autrefois sur un domaine bien plus considérable (1), et qu'il a été peu à peu refoulé, comme nous le voyons encore pénétrer et refouler sous nos yeux par l'indo-européen d'une part, le dravidien de l'autre. La description de ces dialectes sera surtout précieuse le jour prochain où il existera une linguistique indochinoise, s'il faut admettre avec M. Schmidt (2) qu'il y a identité non seulement phonétique, mais morphologique, entre les langues mundā et les langues mōn-khmēr, khasi et nicobare, et que « leur parenté n'est plus une simple hypothèse, mais un fait acquis qui comporte le même degré de certitude que la parenté des langues indo-européennes » : et l'on sait que pour M. Schmidt bien d'autres dialectes se rattachent encore à ceux-ci en Indochine, en Birmanie, en Malaisie, voire dans les îles du Pacifique : c'est tout juste s'il laisse en dehors l'Australie, adoptant en cela les conclusions auxquelles arrive M. G. dans le volume qui nous occupe, après une discussion contre MM. V. Thomsen et von der Gabelentz (p. 15-21).

Quant au terme « mundā », il va de soi qu'il est conventionnel. Il remonte à Max Müller, qui fut le premier à séparer nettement cette famille de la famille dravidienne ; il ne désigne en réalité qu'une tribu parmi celles qui parlent ces dialectes. Le mot *kherwarien* qu'on a appliqué à toute la famille, n'en désigne réellement qu'un groupe, et M. G. a raison de le réserver à ce groupe. Il a raison aussi de résister à la tentation de désigner la famille par un nom sanskrit, qui, si bon qu'il soit, ne servirait qu'à augmenter la confusion. Peut-être même valait-il mieux s'en tenir au vieux terme de *kolarien*, qui remonte à Campbell et qui est d'usage courant depuis quarante ans : d'autant que les objections théoriques que lui fait M. G. semblent peu importantes.

Le groupe dravidien occupe la partie de beaucoup la plus considérable du livre, mais qui n'est quand même pas en proportion de son importance réelle : il est parlé en effet par 57 millions et demi d'individus. Mais par une circonstance malheureuse, ni la présidence de Madras, ni les États indigènes considérables du Sud de l'Inde n'ont été compris dans le « Survey » ; le résultat est que les langues les plus importantes du groupe n'ont réellement été notées que sur un petit nombre de sujets, qui s'étaient établis ailleurs : c'est ainsi que les témoignages tamouls ont été recueillis dans la région de Bombay, à Belgaum, à Solapur, à Poona, et jusque dans le Berar et à Indore. Il a fallu cependant donner une idée générale des quatre grandes langues du Sud : pour cela on a dû recourir à la littérature écrite et, pour les textes, aux traductions publiées par les Sociétés bibliques de Madras et Bangalore. Quant aux petits dialectes des montagnes du Malabar, ils sont omis complètement.

---

(1) S'étendant peut-être jusqu'à l'Himalaya et aux portes du Cachemire. Cf. *Z. D. M. G.*, LIX, 117 sq., 124-125.

(2) P. W. Schmidt. *Die Mon-Khmer-Völker, ein Bindeglied zwischen Völkern Zentralasiens und Austronesiens*. Braunschweig, 1906, pp. 12-17. — Cf. *T'oung Pao*, 1907, p. 135-136.

Les conséquences sautent aux yeux. Non seulement une masse de faits manquent à la collection, mais leur absence entraîne des lacunes ou des erreurs dans l'interprétation. Ainsi p. 286, l'*u* final après consonne n'est constant qu'en tamoul *littéraire*, ce qui réduit beaucoup l'originalité de ce dialecte. P. 287, l'alternance *i* : *u* du telugu suivant la couleur de la voyelle précédente existe également en tamoul vulgaire : ainsi *unaku* « à toi » : *nāḷēki* « demain » (cf. Vinson, *Gr. tam.*, p. 41) ; mais dans l'exemple cité, *piḷḷei*, le changement de l'*i* en *u* (et non, comme il est dit par erreur, en *e* : dans les noms propres la transcription française est *poullé*) est dû, non à la voyelle suivante, mais à la consonne cérébrale (Vinson, *loc. laud.*) [1]. De même une connaissance approfondie des dialectes dispenserait peut-être pour expliquer un fait aussi connu de linguistique générale de recourir à l'hypothèse d'une « influence » muṇḍā. P. 288, la prononciation *tandam* est une prononciation littéraire d'un mot savant : le mot vulgaire pour « la dent » est *pal*, pron. *pa(i)llu* ; le mot savant est *dantam*, prononcé *dandam* par les sanskritisants, *tandam* par les tamoulisants. Au bas de la même page, les correspondances phonétiques *k* : *č* : *ç* (devant *e* ou *i*) sont précieuses : mais l'alternance tamoule *kāykku* : *kāyčču* est d'un autre ordre et rentre sous le même chef que les prononciations *čč* pour *tt* et *añju* (*añji*) pour *aindu*, citées dans le paragraphe suivant ; de même, pour l'alternance *g* : *v*, il était plus probant de citer des mots appartenant à la même langue et interchangeables, comme *çegappu* : *çevappu*, « rouge ». P. 292, l'hypothèse de l'insertion de l'*m* entre les noms de nombre « un » et « dix », le résultat désignant « neuf », est inutile, si l'on se rappelle que l'une des formes du nombre « un » se termine par une nasale (dentale, qui s'assimile devant le *p* initial de « dix ») ; et du coup se concilient les deux explications de Cadwell et de M. St. K. pour tel. *enmidi*, « huit ». P. 294, l'argument tendant à prouver l'antériorité du pronom « nous » unique perdrait de sa force, si l'on savait qu'en tamoul au moins, il n'est connu que de la langue écrite. P. 309, le signe qui se lit *ei* (*é*) en syllabe finale (et intérieure ?) se prononce *ai* à l'initiale ; outre *ç* et *s*, la même lettre comporte aussi la prononciation *č* (sans qu'on voie d'ailleurs aucune loi à ces alternances). P. 310, le « *r* cérébral », outre les prononciations mentionnées, *ɡ* à Madras, *j* (français) à Pondichéry et Tanjore, comporte celle de *ḷ*, qui n'est pas signalée : où l'on voit que la transcription *r* a ceci de remarquable qu'elle ne s'accorde avec aucune des prononciations constatées (cf. Vinson, p. 18–19) ; l'impossibilité pour *l* et *r* d'être initiaux en tamoul serait un fait très caractéristique s'il était autre chose qu'un fait d'écriture ; aussi la forme *irandu* « deux », par exemple, ne se rencontre que dans le spécimen de la p. 315. Des formes à première vue étranges comme korava *āga* « eux », *nāga* « nous », désinence de la 3ᵉ pers. plur. *ā* (*ga*) (p. 319-320), s'expliqueraient aisément par l'intermédiaire des dialectes tamouls vulgaires, qui ont *avangoḷ* (°*ā*), *nangoḷ* (°*ā*), -*angoḷ* (*ā*), surtout si l'on compare les formes verbales de première personne, par exemple *a*, *o*, à tam. *ã*, *õ*, opposition qui rend compte de la dénasalisation : bien plus les Kallars de la région de Madura forment par exemple la 3ᵉ personne du pluriel en -*āha*, ce qui prouve l'extension du phénomène.

Mais s'il faut regretter ces lacunes, il faut signaler toute la nouveauté de la publication. Dans la pauvreté de renseignements où nous sommes sur les formes vulgaires des grandes langues du Sud, même les témoignages de colonies isolées sont du plus grand intérêt. La publication de ce volume pourra, s'il se trouve des travailleurs pour l'utiliser, faire faire un grand pas à la grammaire comparée du dravidien, qui n'a guère dépassé le point où l'avait laissée Cadwell. Ainsi la comparaison avec les formes du telugu, du gōṇḍi, du kui, semble bien prouver que le suffixe du pluriel classique en tamoul et en canarais est double (p. 291) ; le rapprochement en kaikaḍi de *āu* « lui » (tam. *av-an*) et *yāu* « qui », démontre que la forme hétéroclite tam. *yār*, can. *yāru* « qui », est au pluriel (honorifique : il ne s'applique qu'aux êtres animés). Sans aller plus loin, le fait que, pour les principaux dialectes cités, est donné

---

(1) Ligne 7, lire *uo* et *uō* au lieu de *vo*, *vō*.

un essai de systématisation de la phonétique et de la morphologie, rendra du coup bien plus aisée l'interprétation des dialectes vulgaires non étudiés ici, lorsqu'on en possédera une collection plus complète. Et d'une manière générale, l'introduction commune aux langues dravidiennes ne contient pas moins d'observations intéressantes que l'introduction au groupe muṇḍā ; il faut noter, par exemple, celles portant sur le genre, et en particulier le cas du kurukh (p. 290), sur lequel malheureusement on ne retrouve pas de détails par la suite ; ou bien l'exposition du système verbal (p. 294-296).

Comme les langues muṇḍā, les langues dravidiennes semblent avoir été recouvertes par une invasion indo-européenne : l'examen de la carte est très instructif à cet égard, non moins que certains des faits cités pp. 278-281 : ainsi le cas des dialectes abandonnés à l'époque historique, ou s'imprégnant peu à peu d'éléments indo-européens ; peut-être les fameuses lettres cérébrales ; sans doute aussi le cas de *ṛ* et *ḷ* en sanskrit, surtout si l'on admet avec M. Meillet qu'en sanskrit c'est *ṛ* qui est étymologiquement correct ; enfin la fameuse alternance *ḍ* : *ḷ*, commune au marāṭhī et au telugu. Le rapprochement de skr. *kṛtavān* et de tam. *çeydavan* paraît moins probant.

Le fait le plus curieux à cet égard, s'il était définitivement démontré, serait celui que révèle un simple examen de la carte des dialectes. On y voit un groupe dravidien compact tout au Sud, puis un groupe de dialectes disséminés entre les premiers et le Gange, enfin un dialecte tout à fait isolé, en plein Belouchistan, le brāhūī. Nous sommes d'abord prévenus (p. 5) que la population qui parle ce dialecte est iranienne ; quant au dialecte, il n'est plus, est-il dit dans l'introduction générale (p. 285), « une langue pure de tout mélange. Il a subi tant d'influences diverses qu'on ne le reconnaît comme dravidien qu'aux principes généraux et à quelques mots isolés mais importants. Il a été séparé pendant des siècles des autres langues dravidiennes et doit s'en être détaché à une période très ancienne, quand la différence entre les dialectes était encore faible. Il faut donc le classer comme formant à lui seul un groupe à part. » Tellement à part que si l'on se reporte à la description du dialecte donnée aux pages 631 et suiv., et si l'on fait abstraction des hypothèses hasardeuses qui l'encombrent, on en vient à se demander, comme faisait déjà G. Campbell il y a quarante ans [1], si le caractère dravidien du brāhūī n'est pas « une de ces choses qui une fois imprimées, en l'absence de nouveaux documents, se répètent jusqu'à ce qu'elles semblent acquises » ; d'autant que les nouveaux documents que nous devons au « Survey » ne semblent vraiment pas, malgré l'affirmation de son éditeur, « avoir établi que le brāhūī est une langue nettement dravidienne ». Il reste cependant quelques faits qui rendent cette hypothèse tentante : la forme des pronoms personnels des deux premières personnes, les noms de nombre « deux » et « trois », peut-être la désinence du pluriel et celle de l'accusatif singulier, quelques mots aussi, « œil », « pierre », « venir ». Le mieux sans doute est d'attendre, comme le recommandait déjà Campbell, une enquête plus approfondie.

Comme dans les autres volumes, l'amateur de folk-lore trouvera à glaner ici. Voici notre fable du loup (ou plutôt du tigre) et de l'agneau (p. 429, 526), du vieillard et ses enfants (p. 134, 206, 431, 524), du lion et du rat (p. 518) ; parmi les autres, citons celle du roi et de ses cinq femmes (p. 328, 615), qui se retrouve jusque dans l'Himalaya [2].

J. Bloch

---

[1] *The Ethnology of India*, in *J. A. S. B.*, 1866, spec. number, p. 54.

[2] A. E. Dracott, *Simla Village Tales*, Londres, 1906, p. 119 ; cf. aussi p. 20.

G. A. Grierson. — *The Piçāca languages of Northwestern India.* — Asiatic Society Monographs, vol. VIII. — Londres, 1906; in-8°, vi-192 p.

En préparant les chapitres du *Linguistic Survey* concernant les dialectes de la frontière du Nord-Ouest, M. G. fut arrêté par une difficulté de classement : il ne pouvait les rattacher ni au rameau indien, ni à l'iranien. Si l'on songe combien ces langues sont mal connues, combien de points, même après les nouvelles recherches de M. G., lui sont de son aveu restés obscurs, on ne saurait s'en étonner. M. G. a donc réuni ces langues en un groupe indépendant. Rien de mieux, si ceci était dû uniquement à la prudence. Mais voici que M. G. a recours à une théorie tout à fait imprévue, par laquelle il identifie les populations qui parlent ces langues aux *Piçācas*, et fait dériver leurs dialectes de la fameuse *paiçācī*. Chose plus grave, il use de l'autorité que lui confère sa science incontestable des langues modernes de l'Inde pour tirer de cette théorie une dénomination nouvelle, et alors qu'il hésitait à appliquer aux langues des peuplades du Chota Nagpur le terme de *niṣādas* (cf. *supra*), il n'hésite pas à introduire les mots *piçāca* et *paiçācī* dans la terminologie de la linguistique indienne. Cela est dans tous les cas chose dangereuse, et la science n'a qu'à gagner à éviter ces termes choisis arbitrairement, qui, au bout d'un certain temps, finissent par embrouiller les questions et tromper les meilleurs savants. Mais l'hypothèse de M. G. est-elle donc si sûre? Dans la variété des hypothèses possibles, il aurait été bon au moins de discuter les autres interprétations qui ont déjà été données. Sans compter qu'une telle identification paraît surtout hasardeuse, au moment où d'une part l'Asie centrale élargit et précise tant la dialectologie de l'Inde ancienne, où d'autre part les recherches sur le bouddhisme semblent progressivement confirmer une autre hypothèse, celle de M. Barth, mentionnée par M. Huber ici même (*B. E. F. E.-O.*, 1906, p. 1, n. 2. Cf. S. Lévi, *T'oung Pao*, 1907, p. 117 sq.).

Mais examinons brièvement la théorie en elle-même. Les langues en question ont une tendance à conserver, comme la paiçācī des grammariens, les anciennes consonnes intervocaliques. La *Bṛhatkathā*, écrite en paiçācī, a été remaniée par deux Kāçmīris, Somadeva et Kṣemendra; la géographie du *Kathāsaritsāgara* est très exacte en ce qui concerne le Cachemire. Une légende raconte que les Nāgas habitant le Cachemire s'étant opposés à l'introduction des hommes sur leur territoire, Kaçyapa les maudit, et les Piçācas durent habiter le pays pendant les six mois d'hiver, après quoi ils étaient chassés par les hommes pendant le reste de l'année, pour revenir l'hiver suivant; plus tard le pays en fut débarrassé. « S'il y a une vérité à la base de cette légende, les Piçācas doivent avoir été de rudes hommes du Nord, accoutumés au froid »; or il existe parmi les Cins de Gilgit une tradition relative à leurs luttes contre les hommes du Sud pour la possession de Cachemire; et le dialecte çinā est un de ceux que M. Pischel a rapprochés du paiçācī, et le kaçmīrī a un fonds de vocabulaire commun avec le çinā. Ajoutons qu'il est dans la région des légendes relatives à l'anthropophagie (*J. R. A. S.*, 1905, p. 285 et suiv.) et que, suivant M. G., certaines particularités de l'inscription d'Açoka à Shāhbāzgaṛhī se retrouvent dans les dialectes en question (*J. R. A. S.*, 1904, p. 725 sqq.). Enfin il est phonétiquement possible d'identifier *paçai*, le nom d'un des dialectes du groupe, avec le mot *piçāca*.

Telles sont les présomptions qui favorisent l'hypothèse. Mais comment se vérifie-t-elle par l'étude des dialectes? — On sait combien peu de documents on possède sur la paiçācī; M. G. a rassemblé ceux que Hemacandra nous fournit : et on ne peut s'empêcher de penser que son hypothèse y trouve une base qui, en admettant qu'elle soit solide, est à tout le moins bien étroite. D'ailleurs, parmi ces faits, pour ce qui concerne en premier lieu la morphologie, il est impossible de retrouver dans les dialectes modernes en question rien qui rappelle les caractéristiques du prākrit paiçācī. Pour la phonétique, il est facile de vérifier qu'il n'y a aucune régularité dans les correspondances : ainsi *ṛ* ancien est représenté non seulement par *i* comme en paiçācī, mais par *a*, par *ar*, *re*, *le*, et même, si l'on en croit M. G., par *ē* et *ō* (p. 90-91). Quant à la fameuse préservation des sourdes, il suffit de se reporter au chapitre des « détails

phonétiques » pour voir combien peu le phénomène se vérifie : voir par exemple *k*, nos 47 à 51 ; *p*, no 188 (préservation de *p* rare, sauf à l'initiale) et no 191 (*p-b-u*, inconnu à la paiçācī, est la règle en « moderne paiçācī ») ; le cas de *t* (no 125) ne prouve rien, puisque *t* médial est conservé dans certains dialectes iraniens. Même incertitude pour les sifflantes (nos 264, 271, etc. ; rien sur *sn*). *R* est en effet généralement conservé (no 226) ; mais si *y* devient quelquefois *y* ou *i*, le fait se retrouve en iranien (no 220), et *l* reste généralement dental, au contraire de la paiçācī (nos 245, 245). Enfin aucune des formes citées p. 75 à l'article « heart » ne rappelle le *hitapaka* de Hemacandra cité p. 11.

Il est impossible du reste de ne pas être frappé du nombre de faits que M. G., et pour cause, ne peut rattacher à la paiçācī et qu'il reconnaît être identique à des faits, les uns indiens, les autres iraniens (surtout iraniens orientaux) ; on se demande même en certains cas si l'on n'a pas affaire à des groupes de langue distincts appartenant respectivement à chacune des deux familles (cf. par exemple au vocabulaire, les articles « ass », « camel », « dog », « gold », « hand »). Mais il ne s'agit pas de rebâtir à la légère une hypothèse que M. G. a certainement examinée d'abord ; et il ne faut pas oublier que les notions précises et méthodiques que nous possédons sur les langues indo-européennes modernes de l'Inde, nous les devons en grande partie aux travaux de M. G. lui-même. La vérité est qu'il est impossible de rien prouver définitivement sur aucun des dialectes du Nord-Ouest, tant que d'une part on ne les connaîtra pas davantage (et c'est ici qu'on voit combien les renseignements mêmes qu'on doit au « Survey » en font désirer de nouveaux), tant que d'autre part ne se sera pas méthodiquement constituée en face de la linguistique iranienne, la grammaire comparée des langues indiennes modernes. C'est M. G. qui nous a promis ce travail, il est le seul à pouvoir le faire, et il ne faut donc pas oublier que c'est à lui seul que nous devons les éléments d'une révision de la théorie prématurée qu'il nous apporte aujourd'hui.

Il va sans dire que si l'on fait abstraction de cette théorie, le livre de M. G. n'en reste pas moins précieux par les renseignements nombreux et nouveaux qu'il apporte en les coordonnant. Outre la grammaire et le vocabulaire méthodique de la première partie, M. G. a tenu à nous donner des séries phonétiques brutes dans son chapitre des « phonological details », et les vocabulaires distincts de chacune des langues étudiées dans l'Index. Il y a là un apport réel et important à la science. Si nous avons insisté surtout sur la discussion de l'hypothèse de M. G., ce n'est pas pour rien enlever au mérite de la partie d'observation et de classification des faits ; c'est surtout parce que son autorité considérable, peut-être unique, en ces matières, risquait de faire attribuer à une théorie qui, en tous les cas, ne pouvait être que provisoire, une valeur définitive.

J. B.

E. Thurston. — *Ethnographic Notes in Southern India.* — Madras, Gov. Press, 1906 ; in-8°, VIII-580 p., 40 planches.

La publication du présent livre nous est présentée par son auteur comme une mesure provisoire en attendant un livre plus considérable et plus méthodique, établi sur le plan des livres de Risley et Crooke, et qu'il nous faudra encore attendre quelques années. Celui-ci n'est que ce que promet son titre : un recueil de notes. M. Thurston, on le sait, s'occupe depuis nombre d'années de l'anthropologie et l'ethnographie de l'Inde du Sud ; l'organisation du beau Musée de Madras et les divers « Madras Government Museum Bulletins » sont de brillants témoignages de sa compétence en ces matières. On est donc assuré d'avance que ces « notes » seront intéressantes, et sinon toujours neuves, au moins bien choisies.

Des dix-huit chapitres sous lesquels elles sont rangées, tous ne sont pas d'égale importance et ne reçoivent pas le même développement : quelques pages suffisent pour la couvade, l'infanticide,

la géophagie; le chap. III (présages, mauvais œil, sorcellerie, etc.) est long, mais comprend en réalité une grande diversité de sujets, qui, M. Th. nous en prévient, fourniraient, repris en détail, la matière d'un gros volume. Les chapitres des cérémonies du mariage et de la mort à eux seuls forment presque la moitié du volume. Mais dans tout cela aucun effort d'interprétation et de systématisation. L'auteur pense — et peut-on vraiment lui donner tort? — qu'en ces matières, il faut particulièrement se méfier des généralisations, et que le difficile et le méritoire, c'est de trouver et de décrire des faits avec exactitude. Il se borne à citer des faits relatifs au sujet qui l'occupe, donnant par exemple à propos du mariage les types brahmaniques de la cérémonie, puis des exemples de mariage par rapt, par substitution, de mariage avec un dieu, avec une plante, de polygamie, de polyandrie, de mariages mixtes, etc. Il consentira parfois à rappeler d'un mot ce qu' « on a dit » sur le mariage par rapt, ou l'enterrement des morts, ou les sacrifices humains, mais vous seriez bien embarrassé de dire ce qu'il en pense lui-même; rarement il va jusqu'à rapprocher des faits analogues connus par ailleurs; beaucoup plus rarement encore le fait-il pour en tirer une interprétation, comme p. 204, sur l'usage des chars aux funérailles (1); de la division des castes en mains gauche et droite, de la circoncision, il ne nous dira autre chose que ceci: « l'origine en est obscure ». Notez qu'il n'y a pas dans tout le livre une définition de la caste. Mais on y verra des faits sûrs sur toute sorte de choses, les uns choisis dans les livres ou dans les documents administratifs, la gazette des tribunaux, les rapports de justice, d'autres obtenus par correspondants; quelques descriptions plus détaillées et savoureuses viennent de l'observation personnelle (par exemple sur les Todas, p. 172 sq., 199). Tout cela d'ailleurs est décrit avec autant d'humour que d'exactitude.

Il y a plusieurs conséquences à ce manque d'esprit de système. C'est d'abord que la lecture du livre est aussi fatigante qu'elle est amusante. De plus les lacunes y sont nombreuses. Il va sans dire qu'il ne s'agit pas de reprocher à l'auteur d'avoir omis tel sujet, même important; ni même de n'avoir pas prévu des compléments à ses remarques, surtout quand elles sont tirées d'autres auteurs; la nature même du livre rend ces compléments toujours possibles (2). Mais quand par exemple il nous décrit en grand détail les funérailles d'un brahmane, on est heureux d'apprendre qu'après la cérémonie on pose et on adore une pierre dans la maison et une au bord d'un étang, mais on voudrait bien savoir ce qu'on fait des restes du mort, d'autant que le rapprochement serait peut-être explicatif (3); ou bien puisque les rites d'agonie sont décrits pour le Brahmane et le Lingayat, on se demande si l'absence de description pour les autres castes ou tribus veut dire que ces rites n'y existent pas ou que personne ne les y a observés; de même pour le veuvage, ou le culte des ancêtres. A propos de la planche II, on serait heureux que dans la description correspondante on nous dît qui sont les personnages qui encadrent les époux, d'autant que suivant les castes ils semblent varier.

Certes ces remarques sont loin d'être là pour déprécier la valeur du livre. L'ethnographie du Sud de l'Inde est un sujet énorme et aussi mal connu qu'il est important; et un livre

---

(1) Son souci d'éviter l'appareil scientifique dans ce qu'il a d'extérieur va jusqu'à lui interdire le renvoi aux pages dans les citations. L'index aussi pourrait être plus complet.

(2) Ainsi le *Pioneer* du 2 mars nous apprend qu'à Badaun (United Provinces) le troisième mariage est précédé d'un mariage fictif, non avec l'arka (p. 44), mais avec une poupée; ou bien, à propos des Nayâdis du Malabar, un autre auteur que celui cité p. 63 nous dit que le joueur de tamtam est un chef (de village?, de tribu?); ou encore à propos de la coutume des Māpillas citée p. 20, un Māpilla a écrit aux journaux pour protester que l'on n'attachait pas le *tāli* et que le fiancé ne pouvait se sauver d'avec sa fiancée, attendu qu'il ne la voit pas jusqu'à la consommation du mariage selon le rite exposé p. 63.

(3) Les envoie-t-on comme ceux des Panta Reddis à Bénarès par colis-postal (p. 226)?

comme celui-ci est précieux. En attendant le grand catalogue des castes qu'il faut vivement souhaiter, il contient un nombre considérable de faits sûrs autant qu'ils sont curieux et instructifs. Il est bon d'expliquer en finissant aux indianistes philologues les curieuses transcriptions de mots sanskrits : de certaines d'abord sont responsables les auteurs cités, ce qui explique en outre leurs fluctuations (p. 260, *ganapathi*, p. 331, *ghana°* ; p. 134, *būtha*, p. 225, *bhūtha*); mais pourquoi *thithi*, *godhanam*, *srisukthi*, etc.? C'est que *th* vaut *t* dental, *t* vaut *ṭ* cérébral dans la transcription anglaise généralement adoptée pour le tamoul et appliquée aux mots d'emprunt comme aux autres : ainsi s'explique l'aspect étrange du çloka cité p. 332 (1).

Enfin on s'étonne, puisque le livre s'adresse de l'aveu de son auteur aux savants et non au grand public, qu'il ait cru devoir se donner la peine de traduire en latin (p. 107) un passage du P. Dubois, d'ailleurs écrit en un français fort décent, sans compter que le passage a déjà été donné en anglais dans la traduction de Beauchamp, et qu'il arrache à un priape de paille son attribut le plus essentiel avant de le photographier, de façon à mettre sous les yeux un document faux (pl. XIV). Pudor britannicus.

J. B.

W. Crooke. — *Things Indian, being Discursive Notes on various subjects connected with India.* — Londres, J. Murray, 1906; in-8°, XI-546 p.

Entrepris à l'occasion d'une réédition du *Hobson-Jobson* de Yule et Burnell, ce livre en est en un sens un supplément portant sur les choses, le *Hobson-Jobson* ne donnant que l'histoire des mots. Il fait partie de la même collection que les livres bien connus de Chamberlain et de Dyer Ball, mais n'est pas construit sur le même plan : il existe, en anglais au moins, un bon nombre de manuels élémentaires ou de livres spéciaux qui dispensent de résumer une fois de plus l'histoire politique, religieuse ou littéraire de l'Inde ; M. Crooke s'est donc borné aux à-côtés du sujet. Il ne s'est pas astreint à donner aux sujets qu'il a retenus un développement proportionné à leur importance ; à l'intérieur de chaque article, il n'a pas tenu à ce que les différentes parties y fussent également traitées : dans l'article sur les noms par exemple, la question des noms chez les Hindous et les Musulmans, « trop vaste pour être traitée en détail ici », prend moins de place que les faits concernant les « forest-tribes », d'ailleurs peu nombreux ; dans l'article sur le tigre, qui tient six pages (deux de plus que les articles « Muhammadans » et « Feasts and Fasts »), le folk-lore n'occupe que quelques lignes. Sous bénéfice de ces observations, le livre est excellent, aussi utile à consulter qu'agréable à lire. On se rappelle en le lisant que M. Crooke est un ethnographe expérimenté, l'auteur de livres spéciaux qui font autorité en ce qui concerne l'Inde du Nord ; s'il développe les *curiosa*, il n'oublie pas l'essentiel ; et les articles concernant les questions importantes sont courts, mais forment un bon résumé élémentaire et se complètent d'une bibliographie brève mais bien choisie (ne comprenant, sauf une exception honorable pour l'indianisme français, que des ouvrages écrits ou traduits en anglais). On pourrait facilement allonger le livre ; il serait difficile d'y rien corriger. Il sera utile au savant comme au simple curieux ; et s'il ne remplace pas un manuel, on sera toujours heureux de l'avoir à portée de la main.

J. B.

---

(1) Il y a bien quelques formes qui doivent être simplement des fautes d'impression, comme *devata* p. 136, *sīta* p. 241. — De même 33 crores valent *330* millions, p. 4, l. 2 du bas ; *Colebrooke*, p. 228, l. 7 du bas.

Chine

E. von Zach. — *Lexicographische Beiträge*. IV. — Péking, 1906; in-8°, 122 p.

Le fascicule IV des *Lexicographische Beiträge* de M. von Zach apporte une nouvelle série d'additions et de corrections aux ouvrages les plus familiers aux sinologues. Les dictionnaires de Giles et de Couvreur prendront une valeur nouvelle quand on y aura inscrit en marge le résultat des travaux de M. von Z.; les *Texts of Taoism* de Legge, la traduction du *Tcheou-li* de Biot, l'édition du *Li-ki* de Couvreur, et tant d'autres ouvrages sont aussi fréquemment cités dans les 252 numéros de ce nouveau fascicule. Les traductions mandchoues des Quatre Livres, des Canoniques, des Mémoires de Sseu-ma Ts'ien permettent souvent à M. von Z. de fixer d'une manière définitive le sens de tel ou tel passage; je citerai à ce titre les n[os] 781, 795, 821, 885, 955, qui sont particulièrement intéressants. A signaler aussi, n° 777, une bonne discussion à propos d'un passage d'un article de M. Chavannes.

La tâche que s'est imposée M. von Z. ne va pas sans une certaine sévérité; mais il faut reconnaître qu'en général ses corrections sont étayées de justifications sérieuses. Je dois cependant signaler un cas où il s'est contenté d'affirmer. C'est à propos de l'article de M. Pelliot, *Le Fou-nan*, paru ici même (*B. E. F. E.-O.*, avril-juin 1903). Dans un paragraphe traduit du *Nan ts'i chou* contenant une supplique du roi Jayavarman, se trouve (p. 259) cette phrase: « Au moment où tout sera calme à nouveau, j'enverrai un placet, et, en présent, cinq 婆羅 *p'o-lo* d'or. » Et M. Pelliot ajoute en note: « Je ne suis pas sûr de ce que représente ici *p'o-lo*. . Je pense qu'il faut lire ici *bhāra*, qui est employé pour l'or avec la valeur de 2,000 *pala*.... » M. von Z. dit de son côté: « Das . . erwähnte 婆羅. . . ist gleich 叵羅, ein Becher. » Et c'est tout. Sans doute qu'il s'agisse d'un certain poids d'or, comme le propose M. Pelliot, ou de coupes d'or, comme l'affirme M. von Z., les deux sens sont acceptables, puisqu'il est question d'une sorte de tribut qu'enverra le roi du Founan. Peut-être même serait-il aisé d'en découvrir d'autres (1). Mais il eût été intéressant de savoir sur quoi M. von Z. étaie son interprétation. Il se borne à citer un article où M. Chavannes (*T'oung Pao*, 1904, p. 23) élève des doutes sur la légitimité de la transcription *bhāra*, que M. Pelliot n'avait du reste donnée lui-même qu'avec réserves.

Je n'ai plus à signaler, dans les précieuses contributions de M. von Z., que deux petites imperfections qu'il lui serait très facile de faire disparaître dans les fascicules prochains:

1° Il lui arrive de citer un article avec la pagination, non de la revue où a paru l'article, mais d'un tirage à part; il est difficile, dans ces conditions, de se rapporter rapidement au texte qu'il cite.

2° Les fautes d'impression de caractères sont assez nombreuses, comme il a été déjà remarqué ici même (2). Ainsi je relève au hasard, p. 13, lig. 26, 珅 pour 抻; p. 32, lig. 6, 接 pour 按; p. 39, n° 808, 人 est employé deux fois pour 入; p. 55, lig. 24, 娩 pour 婉; p. 98, lig. 12, 槙 pour 模, etc.

C.-B. Maybon

R. Deloustal. — *Manuel de cantonnais, comprenant un Essai de grammaire avec exemples variés*, etc. — Hanoi, F.-H. Schneider, 1907; in-4°, xv-225 p.

Tous ceux qui ont eu à étudier les langues parlées en Extrême-Orient savent combien le seul concours du répétiteur indigène est insuffisant, quelles que soient sa bonne volonté et sa

---

(1) Par exemple *phala*, dont l'un des sens est « bouclier »: hypothèse autorisée par 波羅 *p'o-lo*, « ananas », qui est évidemment une transcription de skr. *phala*, « fruit ».

(2) *B. E. F. E.-O.*, 1905, p. 121.

science, et combien il est nécessaire de lui donner un guide. Ce guide, on le trouvait parfois dans un de ces manuels dont le nombre est déjà considérable. Mais l'étudiant de langue française en était encore à attendre un ouvrage pratique pour l'étude du dialecte cantonnais. Si le dictionnaire d'Aubazac, malgré de réelles lacunes, pouvait lui être de quelque utilité, les traités du commandant Lagarrue (1900) et du P. Le Tallandier (1907), malgré leurs mérites, n'étaient pas pour lui des guides suffisamment sûrs. Le manuel de M. D. au contraire lui donnera, d'une leçon à l'autre, l'impression qu'il est en progrès ; la conception très pratique de l'ouvrage, l'habile gradation des difficultés, le nombre considérable des exercices, les vocabulaires de mots bien choisis, en déterminant le rôle du répétiteur et en donnant ainsi à son aide son maximum d'effet, rendront l'étudiant capable, après quelques mois d'efforts, de soutenir une conversation ordinaire. Il faut surtout louer le soin scrupuleux avec lequel, dans les exercices de conversation qui constituent la seconde partie de l'ouvrage, M. D. a donné pour chaque phrase les caractères, la traduction, la transcription et le mot à mot.

M. D. suit, dans son livre, « l'ordre grammatical » (Introd., p. 1), c'est-à-dire qu'il étudie successivement le substantif, l'article, l'adjectif, etc. Il ne se dissimule pas que cet ordre est artificiel quand il s'agit d'un dialecte chinois, mais il est, dit-il, « familier à tout le monde ». Je ne voudrais pas faire un reproche à M. D. de la méthode qu'il a adoptée, et je ne nie pas qu'elle présente certains avantages ; son inconvénient est d'introduire des distinctions trop précises, par exemple entre le nom et le verbe ou entre le verbe et la préposition, alors que tant de mots, suivant leur position dans la phrase, jouent le rôle de verbe ou de nom, de verbe ou de préposition, etc. Une assimilation étroite étant impossible entre nos grammaires et la grammaire chinoise, la distinction — même avec des réserves — de parties du discours en chinois étant tout à fait vaine, peut-être eût-il été préférable, à l'exemple de certains auteurs, C. W. Mateer, par exemple, dans ses *Mandarin Lessons*, de se borner à choisir, comme sujet de chaque leçon, telle ou telle particularité de la langue chinoise sur laquelle l'attention de l'étudiant eût été ainsi mieux attirée. J'estime pour ma part que, dans une méthode de langue chinoise, quel que soit d'ailleurs le dialecte étudié, il y aurait avantage à noter des différences plutôt qu'à rechercher des ressemblances, qui seront toujours forcément superficielles.

Dès le début de son entreprise, M. D. a eu à résoudre le délicat problème de la transcription. Il a eu l'idée originale d'appliquer à la transcription des sons et des tons du dialecte cantonnais le système en usage pour la langue annamite et connu sous le nom de *quốc-ngữ*. C'est en effet une tendance assez commune à tous ceux qui ont de la langue annamite une connaissance plus ou moins approfondie, — et un long usage l'a rendue tout à fait familière à M. D. —, de considérer le *quốc-ngữ* comme un mode de transcription susceptible d'être appliqué à toute langue qui n'a pas encore d'écriture alphabétique. Je ne veux pas discuter cette opinion en général, mais je désirerais soumettre à M. D. quelques observations de détail :

1° *ph* = *p* + l'aspirée, dit M. D., et il ajoute : « Ne pas confondre avec le *ph* du *quốc-ngữ*. » M. D. veut dire sans doute qu'il ne faut pas prononcer comme *f* français, car telle est en effet la prononciation commune dans certaines parties de l'Indochine ; mais beaucoup de lettrés prononcent nettement le *p* aspiré, en émettant un son qui pourrait se rendre approximativement par *pf* ou *pv* : c'est justement la prononciation du *ph* en cantonnais.

2° La graphie *chh* pour *ch* + l'aspirée paraît fort peu pratique, et je ne connais guère que M. Courant qui ait tenu à la conserver en *kouan-houa*.

3° L'emploi que M. D. fait de l'*x* est indéfendable : il ne l'explique du reste que par des raisons tout à fait insuffisantes. Les graphies *sh*, adoptée par les auteurs anglais, et *ch*, adoptée par Aubazac, ne lui paraissent pas s'adapter à la prononciation exacte des mots dans la transcription desquels il emploie *x* avec sa valeur en *quốc-ngữ*. C'est fort possible, mais M. D. n'écrit pas pour les seuls annamitisants, et la valeur ordinaire de *x* est sans contredit bien plus éloignée du son à représenter que celle des graphies qu'il répudie. Cet emploi se justifie d'autant moins que M. D. n'a pas hésité, et nous devons l'en louer, à introduire dans

le *quốc-ngữ* qu'il applique au cantonnais certaines modifications tout à fait nécessaires. C'est ainsi que la gutturale sourde non aspirée, représentée en *quốc-ngữ* tantôt par *c*, tantôt par *k* et tantôt par *q*, est représentée uniformément dans son système par *k*; c'est ainsi encore qu'il a substitué à l'*u* le *w*, toutes les fois qu'il s'agit d'une semi-voyelle. M. D. était ainsi sur la bonne voie : s'il avait réussi à se débarrasser davantage de ses habitudes d'annamitisant, il n'eût pas dit que la lettre *x* « peut parfaitement s'adapter à la prononciation » de la sifflante palatale.

4° La même observation s'applique à la représentation de la palatale sourde non aspirée. Le plus simple eût été d'employer *č* ou *c*, avec la valeur du *c* italien, comme on a, d'un commun accord, convenu de le faire en sanskrit, et je n'ai pas à faire valoir ici les avantages de cette graphie. M. D. la repousse « pour ne pas choquer de vieilles habitudes trop bien enracinées pour pouvoir être changées de sitôt ». Mais s'il est vrai qu'un Français n'est pas habitué à donner la valeur *tch* à la lettre *c*, il n'est pas plus habitué à donner cette valeur au groupe *ch*, et, convention pour convention, la plus simple devrait être adoptée.

5° Pour la transcription des tons, M. D. a eu l'idée de substituer à la notation par demi-cercles ou par chiffres la notation par signes diacritiques en usage dans le *quốc-ngữ*. Je crois l'idée excellente, les signes du *quốc-ngữ* se liant plus aisément aux mots dans l'écriture. Elle le serait d'autant plus, à en croire M. D., que les tons du cantonnais se ramèneraient dans la pratique à cinq, qui correspondraient à peu près exactement à cinq des six tons de l'annamite ; il suffit pour cela de remarquer que, des neuf tons généralement reconnus, les trois tons rentrants ne diffèrent pas sensiblement de trois autres tons : ton égal supérieur (上 平), ton partant supérieur (上 去) et ton ascendant inférieur (下 上), et que, de l'aveu de certains sinologues, la différence entre le ton égal inférieur (下 平) et le ton partant inférieur (下 去) « est presque imperceptible » (Eitel). Ce système, assurément critiquable au point de vue scientifique, peut être très suffisant au point de vue pratique. Mais il faut reconnaître que, dans sa discussion de la question des tons, M. D. n'arrive pas à une netteté parfaite. Il a eu peine à dépouiller l'annamitisant et à comprendre certaines définitions que les sinologues ont données des tons cantonnais. En particulier, comme le 上 平 cantonnais correspond à peu près au *dấu sắc* (ton aigu) annamite et que les Annamites considèrent le ton *sắc* comme un ton *trắc* 仄, c'est-à-dire « varié », il ne s'explique pas que ce ton ait pu être décrit comme un ton « plain ». A cela les sinologues ne peuvent répondre qu'une chose ; ou bien M. D. se trompe en assimilant les deux tons ; ou bien une évolution phonétique s'est produite dans la langue annamite, à la suite de laquelle le *sắc* est devenu en fait un ton « plain », sans cesser d'être considéré par les versificateurs comme un ton « varié ». Mais un fait tout à fait hors de doute, c'est que le 上 平 cantonnais est un ton plain, c'est-à-dire « prononcé sans élévation ni abaissement de la voix ».

C. B. Maybon

Japon

F. V. Dickins. — *Primitive and mediæval Japanese Texts*, translated into English, with Introductions, Notes and Glossaries, with a companion volume of romanized Texts. — Oxford, 1906, 2 vol. in-8, de CVIII-419 et XXXV-338 p.

L'idée est en soi excellente de ne pas se borner à la traduction des textes anciens, et de publier ces textes eux-mêmes transcrits en caractères romains. Il faut donc louer M. D. de

l'avoir entrepris. Ces deux volumes, avec leurs introductions, leurs notes, leurs glossaires, représentent une somme de travail considérable ; ils contiennent nombre de renseignements précieux, puisés à de bonnes sources. Et cela aussi est digne d'éloge. On n'en regrette que plus vivement d'avoir à constater de graves imperfections enlevant à l'ouvrage une grande partie de sa valeur pratique. Il semble que l'énergie de l'auteur ait défailli au moment où il approchait du terme ; les textes sont loin d'avoir la correction nécessaire en ces matières; quelques points sont insuffisamment contrôlés ; l'auteur semble avoir trop confiance en sa science personnelle, qui est grande à la vérité, mais parfois inégale à elle-même ; et il lui arrive même à cause de cela de se tromper grossièrement sur des points n'offrant pourtant que peu de difficulté.

Les textes publiés par M. D. sont : 1° les *naga-uta* ou *chōka* 長歌 du *Manyōshū* 萬葉集, la plus ancienne (VIIIe siècle) et la plus célèbre des anthologies japonaises ; il est regrettable que M. D. n'en ait pas publié le texte complet ; il a laissé de côté tous les *mijika-uta* ou *tanka* 短歌 isolés, c'est-à-dire qui ne forment pas corps avec les *naga-uta*, en qualité de *kaeshi-uta* ou *hanka* 返歌 ; c'est, de son propre aveu, un peu plus du tiers de l'anthologie ; 2° le *Taketori* (*no okina no*) *monogatari*, 竹取(翁)物語, le plus ancien roman japonais ; 3° la célèbre préface du *Kokin* (*waka*) *shū* 古今(和歌)集, la seconde des anthologies, remontant au commencement du Xe siècle ; 4° le *nō* 能 *Takasago* 高砂 du commencement du XVe siècle. Il y a joint, sans qu'on se rende bien compte des raisons qui l'y ont engagé, neuf (!) *tanka* du *Kokinshū*, qui compte 20 livres, quatorze du *Hyakunin isshu* 百人一首, autre petite anthologie de cent poèmes, et quelques *hokku* 發句 empruntés à un travail de M. Chamberlain, *Bashō and the Japanese poetical Epigram*, paru dans les *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, vol. XXX.

Les introductions à ces divers ouvrages et les traductions forment un volume que nous considérerons comme le premier, pour la commodité des citations ; le second contient un essai de grammaire du japonais ancien, les textes et les glossaires.

Lorsqu'on ouvre le premier volume, la première chose qui frappe, c'est le peu de soin avec lequel est rédigée la bibliographie, pourtant assez courte. Sur les 17 ouvrages japonais ou chinois dont elle fait mention, il n'y en a que 8 dont le titre ne soit pas plus ou moins défiguré. 4 fois, c'est-à-dire partout où il se trouve, le caractère 名 est remplacé par 各. Dans *Wamyō ruijiushō* 倭各類聚録, 倭 est une erreur pour 倭, 各 en est une autre pour 名, et 録 en est une troisième pour 鈔. *Nihon-shoki tsūkai* est une erreur pour *tsūshaku* 通釋. Dans le cas de 續日本記, 續 se lit *shoku* et non *zoku*. Dans 和訓栞, 和 est une erreur pour 倭, et ce titre se lit *Wakun no shiori* et non *Wakunshiori*. 日本考古學 doit se lire *Nihon kōkogaku* et non *gōkogaku*. L'ouvrage d'Eitel est intitulé *Handbook of* — et non *to* — *Chinese Buddhism*.

L'introduction proprement dite au *Manyōshū* est très développée (XXV-CVIII) et très étudiée. Il est permis cependant de ne pas adopter toutes les opinions que l'auteur y expose. Sans doute la prééminence accordée au chinois et l'importance des emprunts qui lui furent faits, privèrent en partie la vieille langue du Yamato du développement et du perfectionnement qu'elle était en droit d'espérer au point de vue littéraire, et lui firent perdre en même temps quelque chose de sa naïveté et de sa grâce primitives. Il est cependant exagéré de prétendre qu'il est aujourd'hui « impossible d'être ni spirituel ni pathétique dans le langage ordinaire du Japon instruit » (p. XXV). Au reste, M. D. se corrige lui-même immédiatement, car il ajoute : « à moins d'avoir recours aux restes de l'ancien japonais qu'il contient, ou aux mots composés chinois entièrement naturalisés ». Le langage moderne n'est fait que de ces éléments ; les seuls mots composés chinois vraiment nouveaux sont ceux qu'il a fallu créer pour exprimer les notions importées avec la civilisation occidentale : notions scientifiques, politiques, économiques, etc., qui ont peu à faire d'ordinaire avec la littérature proprement dite.

« Il est à peine exagéré de dire que pas une ligne de puissance ou de beauté n'a été tracée depuis que le dernier *monogatari* a été écrit » (p. XXVI). C'est assez exagéré au contraire, pour faire douter de la connaissance que peut avoir M. D. de la littérature postérieure, de celle des XIVe et XVe siècles par exemple. « Dans l'ancien japonais, à la différence de la langue

moderne, poursuit M. D., il y avait des pronoms distincts, *a, na, ka, so, ko*, etc. ». Aucun de ces pronoms n'a disparu ; ils ont seulement revêtu au cours des âges une plus grande variété de formes, et si peut-être ils sont moins fréquemment employés dans le langage moderne, cela tient surtout aux modifications des formes verbales qui les rendent le plus souvent inutiles. « Le sujet du verbe était plus souvent exprimé » (p. XXVI). Affirmation bien risquée, et qu'il conviendrait de restreindre au cas où le sujet est un pronom, et sans doute aussi au langage poétique, qui admet moins aisément les auxiliaires honorifiques, grâce auxquels, autrefois comme aujourd'hui, toute obscurité est évitée, sans qu'on ait besoin de se servir des pronoms.

On s'étonnera sans doute, et à juste titre, de ce que dit M. D. de « l'insensibilité de l'esprit japonais... à la plupart des beautés de la nature,... et à peu près à tout le charme des émotions humaines » (p. XXIX) ; et plus loin : « Des nuages et de la mer, de la lumière et de l'ombre, des feuilles et des fleurs, en dehors de l'éloge conventionnel des fleurs du printemps et de la chute des feuilles à l'automne, empruntés à la Chine, il est dit peu de chose dans cette anthologie » (p. XXX). Ni sentiments humains, ni beautés de la nature ! que restera-t-il donc à cette poésie ? Et vaut-il la peine de la traduire ? Rassurons-nous ; les traductions données par M. D. fourniront la réfutation la plus décisive de ces affirmations ; au besoin l'Index des titres des poésies, titres imaginés par M. D. lui-même, y suffirait. On y voit en effet des légendes et des ballades, des élégies, des descriptions de voyages, l'éloge des pins, des cerisiers, des pruniers, des sources, des rivières, des montagnes, des lacs ; et les oiseaux et les fleurs, et la rosée et le brouillard, et les chevaux regrettant leur maître, et la plainte du cerf dans les bois ; des poèmes sur des tombes, des poèmes en l'honneur des empereurs et des ancêtres, des chants d'amour enfin présentant autant de variété qu'ils ont pu en offrir ailleurs, et dont l'un même a été plaisamment intitulé par M. D.: « Souvent femme varie [1] ». Et encore M. D. ne nous donne pas le *Mangōshū* dans son entier ! Sans doute, d'après lui, le *tanka* est trop peu de chose, et sa brièveté « n'offre pas l'espace suffisant à l'expression de l'émotion poétique » (p. XXX). C'est bientôt dit vraiment, et la chose n'est pas si claire, étant données surtout les ressources particulières de la langue japonaise. De l'avis général, il est de fort beaux *tanka* dans le *Mangōshū* ; il en est, et en nombre, de fort beaux aussi dans les anthologies postérieures. Mais M. D. semble n'avoir pas compris le charme particulier de ces petits poèmes, charme qui leur vient en partie de leur brièveté même et de leur concision. Il va sans dire que les neuf *tanka* du *Kokinshū* cités par M. D. ne permettent pas de juger ce qu'a pu être la poésie de cette époque. Au reste il nous donne nettement son opinion : « Avec l'anthologie (le *Mangōshū*) la production de véritable poésie cessa » (p. XXXI). Il parle, il est vrai, de « la phraséologie » des *nō* ; mais en dehors d'elle, et jusqu'aux chants de guerre contre la Russie, *Sei-Ro-ka* 征露歌, de 1904, il ne trouve à mentionner que les « amusements littéraires », acrostiches, palindromes — il y en eut d'autres —, où s'exerça parfois la souplesse de l'esprit japonais.

Quelques distractions déparent l'étude consacrée au « Japon à l'époque du *Mangōshū* ». Par exemple, à propos du mariage, qui n'aurait été « qu'une simple cohabitation » (p. LXIX), l'auteur, après avoir dit « qu'il n'existait aucun mot pour femme (*wife*) », reconnaît qu'il « y en avait un cependant pour époux et épouse (*spouse*), *tsuma* ». Il y a d'autres langues, le français par exemple, qui n'ont pas de mot pour *wife* et en ont pour *spouse*. Le japonais employait *me* à peu près comme le français fait de « femme ». C'est par contre une erreur de dire que « dans le japonais moderne, tous les mots ayant rapport au mariage sont chinois ». Ni *metoru*, ni *totsugu*, ni *muko*, ni *yome* ne sont des mots chinois.

A propos des *makura-kotoba* 枕詞, M. D. parle du *Makura no Sōshi* (et non *Zōshi*) 枕草紙; il est trop évident que les deux choses n'ont rien de commun, et que les deux

(1) En français.

expressions mêmes sont parfaitement incapables de s'éclairer l'une l'autre. M. D. se donne, sans aucun profit, l'air d'avoir voulu simplement utiliser une fiche. Ses renseignements sont d'ailleurs peu exacts : le *Makura no Sôshi* n'est en aucune façon « une sorte de journal (*nikki*) » 日記 ; les *sôshi* et les *nikki* sont deux genres différents. De plus, l'auteur, Sei Shōnagon 清少納言, une des femmes de l'impératrice Fujiwara Sadako 藤原定子, appartenait sans doute à une famille noble, mais n'était à aucun titre une « princesse ».

M. D. a tenté une comparaison intéressante entre le style poétique chinois et japonais. Il y a fort à reprendre dans les traductions qu'il donne à ce sujet (p. XCIV). 明月松間照, 清 (et non 淸) 泉石上流, se dirait en japonais d'après lui : *akaru tsuki ha sugi no ahida ni teru, kiyoki izumi wo ishi no uhe ni nagasu*. D'abord 松 ne se dit pas *sugi* mais *matsu* ; *sugi* s'écrit 杉. Puis le simple parallélisme aurait pu suffire, à défaut d'autres notions, à indiquer que 明 doit se lire *akaki* et non *akaru*, et que le vers suivant doit se construire : *kiyoki izumi wa ishi no uhe ni nagaru*. Dans l'exemple suivant : 池月漸東上, 山光忽西落, le premier vers est bien traduit : *ike ni tsuki ha yayahigashi ni noboru* ; mais le second l'est inexactement : *yama ha hikari ni tachimachi ni nishi ni otoru*. Cela n'offre aucun sens acceptable ; il faut dire : *yama ni hikari ha tachimachi nishi ni otsu*. Chose remarquable : la traduction anglaise a évité, dans le second exemple, le contre-sens du japonais ; elle l'avait plutôt renforcé dans le premier.

Relevons enfin un certain nombre de négligences regrettables dans la « Notice sur l'auteur du *Kogi* » (p. CV). 茂雄 se lit *Shigeo* et non *Shigerro*. *Irino* s'écrit 入野 et non 人野. Dans *Yanagimaru*, 栁 est une faute pour 柳. C'est sans doute 通櫓 qu'il faut lire, au lieu de 通林. *Tōda* s'écrit 藤太 et non avec 大 ; *Shōgun* ne correspond pas à 小將, qui se lit *shōshō* (p. CVI). Dans *Takeichi Hampeida* 武牛半手太, 牛 est une faute pour 市, et 手 en est une pour 平. 寅太郎 se lit *Toratarō* et non *Toritarō*. Enfin dans *Meisho kuniwake* 吾所國分, 吾 est une faute pour 名.

L'introduction au *Taketori monogatari* reproduit en partie celle que M. D. avait jointe à la traduction et à la romanisation du même texte, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. XIX (1887) (1). Traduction et texte romanisé avaient du reste grand besoin d'une sérieuse révision, et la publication actuelle ne fait pas double emploi avec la précédente.

L'introduction au *nō Takasago* est une des parties les plus faibles de l'ouvrage. Manifestement l'auteur connait très peu ce dont il parle. D'abord, quelque sens qu'on veuille attribuer au mot *nō*, il paraît impossible d'appeler « mimes » des pièces lyrico-dramatiques, entièrement chantées ou parlées ; la danse qui n'y intervient qu'un moment, est parfois chantée elle-même. Les doutes que M. D. émet, les interprétations qu'il propose, l'imparfait qu'il emploie avec insistance, « il y avait un espace libre ..., les spectateurs s'asseyaient..., la musique était..., on se servait de masques... » etc., donnent à penser que, pour lui, les *nō* sont une chose d'autrefois, qu'on doit essayer de reconstituer au moyen de l'interprétation des textes. Or depuis leur apparition, au XIVe siècle, les *nō* n'ont jamais cessé d'être joués, et aujourd'hui même à Tōkyō, six scènes publiques et plusieurs scènes privées leur sont uniquement consacrées. La simple visite d'une seule d'entre elles aurait évité bien des inexactitudes à M. D. Il n'aurait pas dit, par exemple, qu'il « semble n'y avoir pas eu de décors », que « trois pins étaient placés, un sur chacun des côtés ouverts de l'orchestre », ni que « un pin était représenté sur un rideau derrière le proscenium ». Il n'y a pas et il n'y a jamais eu de décors, les pins sont plantés le long du pont, et c'est sur la paroi de l'arrière-scène, et non sur un rideau qu'un pin encore est représenté. Au reste la documentation de M. D., qui était bonne pour le *Manyōshū*, est des plus médiocres pour les *nō*. En dehors de Chamberlain, *Classical Poetry of the Japanese*, qui est bon quoique un peu bref, il cite Aston, *History of Japanese*

(1) Publiés de nouveau, avec grammaire et lexique, en un volume à Londres en 1888.

literature, moins développé encore et peu sûr sur ce sujet, Mitford, *Tales of Old Japan*, dont il n'y a vraiment rien à tirer pour les *nō*, Brinkley, *Japan, its history, art and literature*, qui mérite bien peu de confiance, le *Wakan sansai zue* 和漢三才圖會, qui n'est qu'une compilation sans critique. En dehors du *Yōkyoku tsūkai* (¹) 謡曲通解 de M. Owada Tateki (et non Kenjiro) 大和田建樹, M. D. semble n'avoir eu connaissance d'aucun ouvrage spécial, ni du *Nō no shiori* 能の栞 du même auteur (²), ni de l'histoire du chant, de la musique et de la danse, *Kabu ongaku ryakushi* 歌舞音樂略史 de Konakamura Kiyonori 小中村清矩, ni des anciens commentaires *Utaishō* 謡鈔 et surtout *Yōkyoku shūyōshō* 謡曲拾葉抄. Le *Yōkyoku tsūkai* se borne à donner en notes le sujet des pièces, les principales allusions littéraires et quelques éclaircissements sur les passages obscurs du texte ; pour une véritable étude, « il est insuffisant et laisse beaucoup de questions non résolues » (p. 395, note). M. D. s'est essayé à les résoudre, sans avoir à sa disposition les éléments d'information suffisants ; il y a échoué. Il lui arrive même de laisser de côté des auteurs sérieux qu'il possède, pour suivre... Brinkley ; c'est d'après ce dernier qu'il traduit *sarugaku* 猿樂 par « monkey-mime ». Or, on sait de façon sûre que le caractère 猿 ne fut employé qu'à titre de représentation phonétique du mot *saru*, prononciation modifiée et inexacte de *sanu* 散 (³). A défaut d'ouvrages japonais, la *Geschichte der japanischen Litteratur* de Florenz le lui aurait appris. Le *sangaku* 散樂 est du reste d'origine chinoise, et si le caractère 猿 était autre chose qu'une pure représentation phonétique japonaise, il devrait avoir sa prononciation sino-japonaise, d'après laquelle on dirait *engaku* et non *sarugaku*. M. D. a mal lu les extraits du *Nihon shakwai jii* 日本社會事彙 (⁴), qui lui ont été communiqués (p. 394). D'après cet ouvrage, dit-il, les créateurs du *nō* furent Yūki Jibu Mototsugu et son fils Yūki Yajirō Motokiyo. 結崎 se lit Yūsaki ou Yūzaki, et non Yūki. Quant au second, que M. D. appelle Yajirō, le *Nihon shakwai jii*, comme le *Yōkyoku tsūkai*, comme le *Kabu ongaku ryakushi*, etc., le nomme en réalité Saemon 左衛門 (⁵).

M. D. affirme sans hésitation que les *nō* « ne furent pas influencés par le drame chinois » (p. 396). C'est trancher bien hardiment une question qui n'est pas résolue. Arai Hakuseki 新井白石 admettait formellement cette influence ; le professeur Kume Kunitake 久米邦武 cite son opinion sur ce point, dans une étude parue en 1889, sur l'origine et les transformations du *nō*, *Nōgaku no kigen oyobi hensen* 能樂の起原及變遷, sans songer à la réfuter. Le professeur Florenz, dans sa *Geschichte der japanischen Litteratur*, l'admet également. Il est à désirer qu'une étude comparative des deux genres vienne nous fixer définitivement sur la réalité et l'étendue de cette influence. Quant à la série de suppositions qu'émet M. D. (p. 398-399), à propos du chœur, du *waki*, de l'entrée des acteurs, du rideau

---

(¹) M. D., après Aston, écrit *tsūge* ; il n'y a aucune raison d'abandonner la prononciation *kan-on*, *kai*, du caractère 解, et de lui préférer le *go-on*, *ge*.

(²) Analysé ici même. Cf. *B. E. F. E.-O.* vol. IV, p. 766.

(³) Il y a d'autres exemples de la transformation de *nu* en *ru* ; le plus connu est celui de *Suruga* pour *Shunga* 駿河 (*shi-yu-nu=s (hi-y) u-nu = suru*).

(⁴) A noter le contresens énorme que fait M. D. dans sa traduction du titre de cet ouvrage : « *Dictionary of (old) Japanese societies and guilds* ». C'est en réalité une encyclopédie des institutions, coutumes et usages de la société japonaise. Il n'y est pas traité des anciennes guildes plus particulièrement que de mille autres choses. M. D. aurait-il confondu *shakwai* 社會 avec *kwaisha* 會社 ?

(⁵) Voici le texte : 其子左衛門大夫元清 ... son fils, l'artiste Saemon Motokiyo.

orné de peintures, etc., elle fait incomparablement plus d'honneur à son imagination qu'à sa documentation.

Le volume contenant les textes transcrits en caractères romains s'ouvre par un essai de grammaire de l'ancien japonais, qui rendra des services, encore qu'il soit bien incomplet, et par une étude de l'écriture spéciale du *Manyōshū*, que l'on appelle ordinairement pour cette raison *Manyō-gana*. *Kana* 假名 ne signifie pas ici absolument ce qu'on a depuis désigné de ce nom, mais simplement, caractères employés phonétiquement, d'une manière parfois factice, allant jusqu'à la devinette; par opposition à *mana* 眞名, caractères employés normalement, suivant leur sens réel. Notons p. XXXI 衣 pour 夜 *yo* « nuit », p. XXXIII 膚 pour 肌 *hada* « chair », et p. XXXV 各 pour 冬 *fuyu* « hiver ».

L'auteur avertit à deux reprises que, dans la ponctuation des textes, il ne s'est servi ni des deux points, ni du point et virgule, rarement de la virgule et du point. Les formes de phrases sont assez nettes, dit-il, pour que ces signes ne soient pas nécessaires. On pourrait, croyons-nous, contester sérieusement cette affirmation. On s'est longtemps passé de signes diacritiques dans tous les pays; leur nécessité n'est donc absolue nulle part. Mais leur utilité reste grande partout, et paraît devoir être considérable surtout pour l'intelligence de textes dont la syntaxe est parfois indécise. Il eut autant valu en tous cas mettre en bonne place quelques points, quelques virgules, et même quelques deux points en plus, que d'user de tirets, voire de points d'exclamation et d'interrogation, car le japonais possède justement des particules spéciales exclamatives et interrogatives, qui en tiennent très suffisamment lieu.

Au point de vue des textes eux-mêmes, on ne peut pas ne pas être frappé d'abord de l'existence de deux « Errata », l'un au commencement, l'autre à la fin du volume, sous le titre de « Appendix I ». La raison de cette seconde série de corrections est, dit M. D., que certains ouvrages importants et rares, ne lui sont parvenus qu'après l'achèvement de l'impression. Ce n'est qu'une défaite; car outre que la première série elle-même n'a évidemment été rédigée qu'à ce moment, on trouve dans la seconde un avis d'avoir à suppléer un titre, celui du Livre XV, 1re partie, que le texte du *Manyōshū kogi* 萬葉集古義, dont M. D. s'est servi, donne parfaitement, titre que M. D. du reste a inséré à sa place dans le volume de traductions. Le titre du Livre XVII 1re partie, a été omis aussi, mais la correction à faire est indiquée dans la première série d' « emendations ». La lecture des remarques qui précèdent cette série permettra d'apprécier le soin avec lequel les textes ont été publiés. Voici les principales : « Dans quelques-unes des poésies, les lignes ne sont pas disposées comme il conviendrait...., Dans les cas suivants, il est préférable d'imprimer les noms de lieu avec une majuscule (suit une liste de noms de lieu).... Là où on trouve *eta*, il faut lire *eba*. En quelques cas, *u* est employé pour *a*, *u* pour *n*, *a* pour *i*, *a* pour *o*, *e* pour *i*, ou l'inverse; ils se distinguent aisément. En quelques occasions, des mots sont joints, qu'il aurait mieux valu séparer,.... ou l'inverse. » Ces cas sont assez nombreux, plus nombreux que M. D. ne semble l'avouer ; il faut leur ajouter, en dehors des corrections indiquées spécialement par l'auteur, ceux de *o* pour *i*, *m* pour *w*, *m* pour *n*, *d* pour *h*, *h* pour *k*, etc., soit une quantité considérable de fautes d'impression variées, dont quelques-unes suffisent à changer le sens d'un mot, et dont M. D. se débarrasse simplement en les déclarant « quite obvious ». P. 245, l. 6, au lieu de *niho* lisez *nih*, indique M. D. *Nih* n'existe pas en japonais; en réalité, c'est *nihohi* que l'auteur a voulu dire. La correction des épreuves est évidemment une chose fastidieuse; mais on ne saurait pourtant y apporter trop de soin, lorsqu'on édite des textes étrangers. Ceux du *Manyōshū* ont été certainement l'objet d'une attention plus grande que les autres. Pourtant, la comparaison avec le texte du *Manyōshū kogi*, que M. D. a suivi, nous dit-il, y révèle encore bon nombre de négligences, en dehors des fautes du genre de celles qui précèdent.

C'est ainsi que, dans le premier poème, on constate l'omission du sous-titre : *Sumera mikoto no mi yomimaseru ohomi uta* 皇天御製歌. Il semble pourtant que ce soit à cela que répondent les mots : « By the Sovran », dans le titre de la traduction de ce poème.

Au quatrième vers du même, le mot *mi* manque devant *fukushi*. Dans la petite notice qui indique l'époque des poèmes suivants (p. 2) le nom de la résidence impériale est écourté : *Takechi no Woka no miya*, pour *Takechi no Wokamoto no miya* 高市崗本宮. Dans la traduction, le nom est rétabli dans son entier : « During the residence at Wokamoto in Takechi » (p. 3). Le dernier vers du *kaeshi-uta* — et pourquoi aussi supprimer ce titre qui, après tout, fait partie du texte, et le remplacer par un simple tiret ? — qui suit le troisième poème, doit se lire : *sono kusabuka nu*, et non : *sono fukakusa nu*. Au septième vers du quatrième poème, nous trouvons : *nuye no tori*, au lieu de *nuye kotori* ; le caractère est 子, qui ne laisse place à aucune ambiguïté. Cette expression est du reste un *makura-kotoba*, et dans le glossaire spécial qui leur est consacré, M. D. donne : *nuyetorino* et *nuyekotori*, mais pas *nuye no tori*. Dans le titre du cinquième poème (p. 4), il n'y a pas, croyons-nous, de raison valable pour s'écarter du texte du *Manyōshū kogi*, et ajouter *no* après *Nakachi* ; dans les expressions *Nakachi Ohoye* 中大兄, *Nakachi hime-miko* 中皇命, *chi*, comme *tsu* ailleurs, a exactement le sens de *no*. Le *Manyōshū kogi* en donne la preuve tout au long. M. D. explique en note que, dans le premier vers de ce poème, et dans le *kaeshi-uta* qui le suit, *Takayama* est une faute pour *Kaguyama*. C'en est une, mais sous cette forme, c'est à lui surtout qu'elle est imputable. Sans doute il est normal de lire les caractères 高山 *takayama* ; mais on sait, M. D. l'a exposé lui-même dans son introduction, de combien de manières différentes les caractères sont employés dans l'écriture particulière du *Manyōshū*. Rien d'impossible par suite à ce que 高山 puisse être lu *kauyama*, *kau (kō)* étant l'équivalent sino-japonais de *taka*. D'autre part, la chute de l'explosive *k*, — dont *g* n'est qu'un adoucissement souvent négligé —, surtout devant l'*i* et l'*u* dans la dernière syllabe d'un mot, est un fait très fréquent dans l'ancien japonais et jusqu'au XIe siècle au moins (1). C'est ainsi que *sarugaku* dont il a été parlé plus haut, devint *sarugau*, dans lequel *gau* s'écrit souvent 更 au lieu de 樂. De même *kaku-shi* 格子 devint et est resté *kaushi*. Rien d'étonnant dès lors à ce que *kagu* (*kaku*) ait été à un moment prononcé *kau*, et, par suite, ait pu s'écrire au moyen d'un des caractères ayant cette prononciation. Et c'est par cette considération même que le *Manyōshū kogi* justifie la lecture 高 *kagu* (2). On pourrait ajouter que parmi les différents caractères pouvant servir à représenter ce son, 高 avait l'avantage de s'allier parfaitement à 山, et de donner lieu même à une sorte de jeu de mots qui n'était pas pour déplaire à l'esprit japonais.

Le même poème est suivi de deux *kaeshi-uta*, et bien que le second ne se rattache probablement pas originairement à ce poème, il est d'autant plus regrettable que M. D. ne l'ait pas publié qu'il en parle dans la note jointe à la traduction : « Of one of the two envoys, dit-il, the journey of the god Aho is the subject » (p. 7). Le *kaeshi-uta* qui suit le septième poème, lui est au contraire très intimement lié ; nous n'apercevons pas la raison pour laquelle M. D. a cru devoir le supprimer (3). Avec ce poème se termine la première partie du premier livre du *Manyōshū*, ou du moins ce que M. D. nous en donne. Arrêtons ici cet examen que nous ne saurions poursuivre jusqu'au bout. Ces observations — et nous y avons négligé les simples fautes d'impression — suffiront à donner une idée de la façon dont ces textes si importants sont édités.

Le texte du *Taketori (no okina no) monogatari*, bien que ce soit la troisième fois que M. D. le publie, n'est pas mieux traité, il s'en faut. Le système de transcription adopté est celui

---

(1) Ce fait est devenu la règle en certains cas, en particulier dans la terminaison des adjectifs : *ki* devient *i*, et *ku* devient *u* ; *nagaki*, *nagai* ; *nagaku*, *nagau* = *nagō*.

(2) Il observe du reste qu'on trouve aussi *kaguyama* écrit 香山 *kauyama*, pour la même raison.

(3) Chose plus étrange encore ; le titre japonais du poème 70 annonce positivement deux *mizhika-uta*, que M. D. a supprimés ; mais dans la traduction, l'annonce a disparu du titre, et les deux *uta* sont rétablis !

de la transcription syllabique d'après le *kana*. Il présente des avantages pour les anciens textes. Mais s'il a été assez fidèlement suivi pour le *Manyōshū*, il reçoit ici de temps en temps des entorses regrettables. Par exemple M. D. qui écrit généralement *mausu*, dire, orthographie aussi ce mot *moshikeru*, avec un *o* bref (p. 212, l. 6). *Yeushi* prend aussi la forme *yeuzhi* à plusieurs reprises. *Karauzhite* est correct ; mais p. 214 à quelques lignes d'intervalle, il devient *kuraushite*, et p. 216, *kuraujite*. *Inu*, s'en aller, est écrit *winu* (p. 218) ; ce dernier est une des formes du verbe *wiru*, être, demeurer ; on voit la conséquence. *Kamudau* (p. 221) est écrit *kandau* dans le lexique, qui l'indique d'ailleurs comme ne se trouvant que dans ce texte. A la même page on trouve *namuzhira*, puis p. 227 *nanzhi* ; aucun des deux n'est au lexique qui donne par contre *namuji*, *nanji* et *namujira*. *Kwan-nin* (p. 225) devient plus correctement *kuwannin* dans le lexique. *Koku-wō* (p. 227) devrait être écrit *koku-wau*. *Kuchioshiu* (p. 235) est une faute pour *kuchiwoshiu*, orthographe usitée dans les autres cas. Enfin on trouve *nahe* (p. 236) et çà et là *kikohe*, pour *nage* et *kikoge*, seuls exacts et que donne le lexique. Nous laissons de côté les mots unis ou séparés à tort et les fautes d'impression ordinaires. Au point de vue du texte en lui-même, il est regrettable que M. D. n'ait pas eu à sa disposition l'édition du *Kokubun taikwan* 國文大觀, la meilleure au point de vue critique ; elle lui aurait fourni des variantes, la plupart du temps meilleures que son texte. Hâtons-nous de reconnaître du reste que même l'édition populaire à bon marché du *Nihon bungaku zensho* 日本文學全書, publiée par le Hakubunkwan 博文館, est supérieure à ce texte. L'addition *no* après *moto* (p. 200, ligne 5) que propose M. D. est sans aucune raison ni aucune utilité ; les phrases du genre de celle-ci ne sont pas rares. Quant à l'addition de *no uchi ni* après *hodo* (p. 200, ligne 21), elle est impossible ; la phrase ainsi modifiée, *mi tsuki bakari ni naru hodo* [*no uchi*] *ni*, serait inadmissible. Le premier *uchi* est de trop dans la phrase : *konohodo mi ka uchi uchi-age-asobu* (p. 201). Au bas de la même page, dans la phrase : *Ihe no hitodomo ni ihamu tote ihikakuredomo* (et non *ihikakaredomo*), *ihamu* seul ne paraît pas offrir de sens bien net ; la variante : *mono wo dani ihamu* ou au moins *mono ihamu* paraît bien préférable, et valait en tous cas d'être mentionnée. Nous ne croyons pas qu'on ait jamais prononcé 唱歌 *shiyauga* (p. 204) ; il faut lire *shiyauka*. *Mo* est absolument nécessaire après *katazhikenaku*, qui sans cela se rapporterait à *kitanage naru* (même page) ; il n'y a donc pas de raison de le mettre entre crochets. La fin de la scène est rendue difficilement intelligible et légèrement invraisemblable par la façon dont M. D. dispose les guillemets, qu'il ouvre trop tôt, avant *Kaguyahime*, et ferme trop tard, après *to ifu* (p. 205, l. 2). Il l'a si bien compris lui-même, qu'il n'a pas hésité à mettre sa traduction en désaccord avec son texte (I, p. 332-333). *Susudzukitaru* (p. 205) est une faute pour *susukitaru* ; pour ce dernier mot le lexique renvoie à *suzukitaru* qui est inexact. Dans le quatrième vers du deuxième *uta* de la page 206, *no* est de trop entre *Wogura* et *yama* ; aucune élision n'étant possible ici, l'adjonction de cette particule rendrait d'ailleurs le vers faux. P. 207, *mi okuri mi hitobito* est pour *mi okuri no hitobito*, et plus bas *itsuka kikemu*, pour *itsuka kikikemu*. *Daikuwan* (p. 210), répété par le lexique, est une faute ; 願 se lit toujours *guwan*. Dans les expressions *haya tote* (p. 212) et *atsumarite tote* (p. 224), *tote* est une faute pour *toku*. Il arrive que les formes verbales sont mal interprétées : p. 218, *ideshi-tate-tamafu* est impossible, il faut *idashi* ou *ide* ; au lieu de *akashite kurashite tamafu* (p. 219), il faut *akashi kurashi tamafu* ; p. 221, il faut *toramu tote* ou *torasemu tote* au lieu de *torase tote* ; p. 225, il faut *agubeki* au lieu de *agurubeki* ; p. 234, il faut *i-koroshi tamahe* au lieu de *i-koroshite tamahe* ; p. 235, *haberikeri* au lieu de *habekeru*, et p. 240, *nazukekeru* au lieu de *nazukeru*. P. 219, *makari-idenubeku* est presque un contresens pour *makari-irinubeku*, et la variante *beshi* pour *beku* est inadmissible. En plusieurs endroits, on trouve *kaheshigoto* avec le sens de réponse (1) ; c'est *kaherigoto* qu'il faut lire ; c'est sans doute l'expression

---

(1) P. 230, *kabeshi* est une faute d'impression pour *kaheshi*.

kaheshi-uta qui a induit M. D. en erreur. P. 231, l. 5, l'omission de *to* après *koto* rend la phrase incompréhensible. *Nadefu* ne signifie pas *naze* ; l'explication qui en est donnée au lexique est au moins insuffisante ; c'est en réalité une contraction de *nani to ifu*. La variante proposée sous le numéro 11 est absolument inadmissible. Il manque un *to* après *mausanu* (p. 232, l. 16). Nous ne voyons aucune raison de croire que les mots *koto kana* aient jamais existé après *tohasetamafu* (p. 233), comme le suppose M. D. ; cela donnerait à la phrase un sens différent, dont elle se passe parfaitement. Dans cette même page, notons encore *kohishikamu* pour *kohishikuramu*, seule forme possible, et *nomasezu* pour *nomarezu* de sens différent, le premier supposant un manquement, une impolitesse, le second étant un signe d'affliction. *Tsutsusamu* (p. 235) n'existe pas ; il faut *tsubusamu*. *Na shi-tamahiso* (p. 238) est une erreur pour *na notamahi so*, qui peut seul s'accorder avec la traduction, peu exacte d'ailleurs : « You speak, etc. » (I. p. 376).

Dans le texte de la préface du *Kokin wakashiu*, se retrouvent et les mêmes fautes d'impression et les mêmes erreurs de lecture, et les mêmes infidélités au système de transcription adopté. On y voit *Sōjō Henjō* à côté de *sou* (p. 243) et de *soukwan* (p. 244) qui du reste devrait être *soukuwan*. On dirait que M. D. hésite maintenant sur le système à suivre : c'est sans doute ce qui lui a fait mettre *yau* entre parenthèses à la suite de *gō* (p. 241). *Yomimazarikeru* (p. 240) est une faute pour *yomazarikeru* ; *kazoye* (p. 241) en est une pour *kazohe*, que le lexique donne seul avec raison. *Hito wo kohi* serait plus exact que *hito wo tanoshibi*, et *mushi no ne*, que *mushi no oto* (p. 242). *Yuki* (p. 243) 雪 est une erreur pour *kumo* 雲 ; au reste la traduction parle de « snow » et non de « cloud » (p. 386) ; et *niho-nokoreru* (p. 243) est pour *nihohi-nokoreru*. *Wononokomachi* en un mot est inadmissible ; il y a là un nom de famille *Wono*, un nom personnel *Komachi*, et la particule *no* qui les unit suivant l'usage ancien, dont M. D. tient compte dans les autres cas. Ki no Tomonori n'a jamais été *dainagon*, mais *dainaiki* ; M. D. aurait-il confondu 大納言 avec 大内記 (p. 244) ? Pourtant la traduction porte bien *dainaiki* (I. p. 389) et non *dainagon*. Mystère ! La lecture 二十巻 *hatu-ken* (p. 244) est de tout point inadmissible ; on doit lire *nizhikkuwan* — que même, pour être tout à fait régulier, on devrait écrire *nizhitsukuwan* — ou *hata maki*, et c'est le dernier qu'il faut préférer ici. P. 245, voici encore l'abréviation fautive *niho* pour *nihohi* ; et plus bas *awonagi* est une erreur pour *awoyagi*, abréviation de *awoyanagi*. Au sujet du problème que pose le mot *makura* (p. 245), une note dit « qu'il semble être une erreur pour *warera* ». C'est inexact. La préface en chinois 真名序, traduction de la préface en japonais, porte à cet endroit 臣等, et *ware* ne saurait répondre à 臣 ; le seul mot connu qui y corresponde dans l'ancien japonais, est *omi* ; on ne connaît pas d'autre exemple de *maku* dans cette acception : mais le sens est certain.

Le texte du *nō Takasago* donne lieu aux mêmes observations. Il est surtout remarquable par les notes qui l'accompagnent, et dans lesquelles M. D. s'efforce, comme déjà dans l'introduction, d'imaginer des explications de choses assez simples, et parfaitement connues. Le *tsugi shidai* si soigneusement expliqué et défini jusque dans le lexique, n'existe pas. Lors de l'impression de certaines éditions du *Yōkyoku tsūkai*, il s'est trouvé que le caractère mobile *wa* ワ était légèrement endommagé, et par suite a donné quelque chose d'un peu vague, que l'on peut à la rigueur prendre pour un *tsu* ツ. Ce que M. D. a lu *tsugi* est en réalité *waki*, nom de l'acteur qui chante le *shidai*, une des formes poétiques et musicales propres aux *nō* ; il n'y a là ni « stage direction », ni « entry in order of actors and song-men ». Tant d'ingéniosité fait trop d'honneur vraiment à ce qui n'est même pas une faute d'impression. Au reste, à défaut d'ouvrages à consulter, et quoiqu'il n'ait jamais assisté à aucune représentation de *nō* — cela ne se remarque, hélas ! que trop, — la simple lecture d'un certain nombre de *nō* — il en avait plus de 200 à sa disposition dans le *Yōkyoku tsūkai* — aurait montré si souvent à M. D. les mots *waki shidai*, qu'elle aurait suffi à l'éclairer ; d'autant mieux que jamais, en aucun autre endroit, il n'aurait retrouvé son étonnant *tsugi*

shidai (1). Le *michiyuki*, autre forme caractéristique du *nō*, n'est pas chanté par le chœur, encore moins par « un des membres du chœur » ; jamais d'ailleurs un membre du chœur ne chante seul ; il est chanté par le ou les voyageurs, suivant les cas. M. D. en trouve le texte « irrégulier », et sans doute « plus ou moins corrompu » ; c'est l'abondance des jeux de mots et des appels de mots, caractéristique générale des *michiyuki*, qui l'induit en erreur. *Hito kowe* pourrait se dire ; l'usage a prévalu de dire *issei*. Les explications du *sashi*, du *rongi*, du *kuse* (2), du *kuri* sont aussi plus ou moins fantaisistes. Le *Nihon shakwai jii* 日本社會事彙, à défaut d'ouvrages spéciaux, fournit sur tous ces termes et d'autres encore, des renseignements clairs et suffisants, à l'article *utahi*. Le caractère 歌 seul, non suivi de ふ ou フ, se lit *uta* et non *utafu* (p. 248 et 255). Çà et là, certains vers sont répétés dans le chant. En général, et c'est un de ses défauts, le *Yōkyoku tsūkai* n'indique ces répétitions que lorsqu'elles comportent une modification, toujours très légère, du premier texte, comme à la fin du chœur de la p. 255. M. D. a voulu les indiquer ; il ne nous dit pas d'après quel texte. En tout cas, elles sont inexactes ; la répétition porte généralement sur un rythme entier du chant, soit deux vers à la façon dont M. D. les divise.

Kishiu est le nom sino-japonais de la province de *Kii* ; c'est une erreur pour *Kyushiu* (p. 246). A la ligne suivante, il faut *waga* et non *aga*. *Zheu* (p. 249) est une graphie insoutenable, et dont M. D. n'a fait usage que pour ce mot ; il faut *zeu*. A la même page, le système de transcription exigerait *itsushiyo* (comme *itsushiyu*, p. 196) au lieu de *issho*. Après *kimi no megumi* (p. 251) il faut ajouter *zo*. Plus loin, *yaushiyau* est une erreur pour *yaushiyun*, *kaher* en est une pour *kaheri*, et *kaze* pour *kage*. *Mo* est de trop dans *uta ni mo moruru* (p. 252).

Il y a quelques irrégularités en effet, que le chant corrige ou même impose, dans les vers du chœur de la p. 255 ; mais il ne faudrait pas abuser : *mo* a été omis après *itsumade* ; en le rétablissant et en suivant les indications du *Yōkyoku tsūkai*, on obtient une division en rythmes de 10 syllabes (sensiblement 5 + 5 avec quelques élisions), toute différente de celle que donne M. D.

Le lexique n'a pas échappé à l'irrégularité des transcriptions. Nous avons déjà eu occasion d'en signaler des exemples ; en voici d'autres. A côté de *chiyau* qui est régulier, on trouve *chokushi* qui devrait être *chiyokushi*, comme il est d'ailleurs écrit dans le texte (p. 254, 259), et dans le supplément, *chōka* qui devrait être *chiyauka* ; *isshou* pour *itsushiyou* ; *shiyou-kuwa* pour *shiyou-kuwa*. Après *kohishiku* on trouve *koishikeku*. Le *o* et le *wo*, en particulier, s'échangent avec trop de facilité. Certains mots sont traités d'une manière disproportionnée avec le reste ; le verbe *afu*, *au*, par exemple, en dehors des composés dont il forme la première partie, est répété plus de 20 fois sous des formes que la grammaire avait fait suffisamment connaître. On serait en droit aussi de critiquer certaines traductions. Par exemple *hiyoushi* comporte l'idée de frapper, et ne signifie pas l'accord — à fortiori « être d'accord » — des instruments, mais plutôt la mesure ; *kareru* signifie proprement se dessécher et mourir, et non « être temporaire » ; *moya* n'est pas « la chambre intérieure ou centrale », mais le corps de bâtiment principal, et par suite central, auquel s'opposent les différents *tai no ya* ou simplement *tai* 對. Dans *manzairaku* et *senshiuraku*, *raku*, ordinairement prononcé

---

(1) La *Geschichte der japanischen Litteratur* de M. Florenz, qui contient la traduction d'une partie du *Takasago*, s'il l'avait consultée, lui aurait évité cette erreur, et plusieurs autres. Il semble s'être fié surtout à la *Japanese Literature* de M. Aston, qui a cru pouvoir lui aussi traduire ce *nō* sans l'avoir vu représenter, et n'a réussi qu'à mettre en évidence la difficulté de l'entreprise. M. D. lui doit évidemment plusieurs de ses bévues.

(2) M. D., vol. I, p. 406, veut que le *kuse* soit récité par « un des membres du chœur ». C'est aussi une erreur.

gaku, indique qu'il s'agit de morceaux de chant ou de musique ; il est abusif de le traduire par « joie ». *Chokushi* n'est pas un « ordre royal » ni un « ukase » ; c'est un envoyé impérial. Il faut regretter l'absence de certains mots pour lesquels des explications auraient pu être utiles ; il aurait mieux valu par exemple mentionner les sens spéciaux de *mawirasu* « offrir », *imo* (*-mi*), doublet de *imi* « retraite, tabou », etc., que de donner *sayau* « ainsi », *nin* « homme » ou *nichi* « jour », qui sont d'un usage courant.

Il nous reste à dire quelques mots de la façon dont M. D. traduit les textes : « In the translations, the form and language of the text have been adhered to as closely as was possible. But,... I have sought to transfer meanings rather than mere expressions » (p. VI). On ne saurait mieux définir ce que doit être une bonne traduction. Prenons quelques exemples au hasard, et choisissons-les aussi courts que possible. Voici le *kaeshi-uta* du troisième poème du *Manyōshū*, composé à l'occasion d'une chasse impériale :

Tamaki haru
Uchi no oho nu ni
Uma namete
Asa fumasuramu
Sono kusabuka nu (1)

Laissons de côté le *makura-kotoba* constituant le premier vers, et dont on pourrait essayer plusieurs traductions, ainsi que le double sens de *Uchi*, — nom de lieu, et *utsu* (*tsu*) réalité, vie présente, — qui nous entraînerait trop loin ; le reste donne exactement ce sens : « Dans la vaste plaine de Uchi, avec les chevaux alignés, au matin vous irez foulant cette plaine à l'herbe épaisse. » M. D. y a trouvé : « On Utsu's moorland... the horsefolk gather, and men shall beat the jungle and rouse the game there crouching. » Le *kaeshi-uta* du quatorzième poème, à propos du palais de Fujiwara, est ainsi conçu :

Fujihara no
Ohomiya tsukahe
Aretsugu ga
Wotome ga tomo ha
Tomoshiki ro ku mo.

« Combien sont dignes d'envie ces troupes de jeunes filles qui ont l'honneur de servir pieusement au palais de Fujiwara ! » M. D. traduit : « Now built the Palace, how gladly render service successive bevies of maids, obeisant service to their high Sovran yielding. » Tout n'est pas de cette force sans doute, et il y a des passages convenablement traduits. Néanmoins M. D. prend facilement avec le texte des libertés dont on ne voit pas bien la raison, et qui parfois le mènent très loin ; comme par exemple dans le *kaeshi-uta* du quinzième poème :

Awonigoshi
Nara no ihe ni wa
Yorodzu yo ni
Are mo kayohamu
Wasuru to 'mofu na.

« Well-founded Nara, where now thou, friend, abidest, for time uncounted I will not fail to show me, nor think thou to forget me ! » En réalité, en laissant de côté le *makura-kotoba*,

(1) Au sujet de ce vers, voir plus haut, p. 131.

il faudrait traduire : « A cette maison de Nara, éternellement (litt. : pendant dix mille générations) moi aussi je viendrai ; ne pense pas que jamais je t'oublie. » M. D. est allé jusqu'au contresens.

Le même système est appliqué plus largement encore dans la traduction du *Taketori monogatari*. Les simples mots *Kaguyahime et to ifu* (p. 204-205) donnent : « Then Kaguyahime announced her will to the ancient as follows » (p. 333) ; par contre, quelques lignes plus bas, la phrase : *Kaku kataki koto wo ba ika ni mausan*, reste sans traduction. A propos des *uta* échangés entre l'empereur et *Kaguyahime* : *omoshiroki ki kusa ni tsukete mo on uta wo yomite tsukahasu*, dit le texte (p. 250). M. D. traduit : « They exchanged verses in which the blossoms of spring and the glories of autumn were employed as metaphors » ; et il ajoute en note : « The text might possibly mean, « verses attached to spring blossoms « and autumn sprays » En réalité, ce texte ne présente pas la moindre obscurité : « Ils composaient des poésies qu'ils s'envoyaient l'un à l'autre, attachées à quelque jolie branche d'arbre ou à quelque jolie fleur. » Il n'est question ni de printemps ni d'automne : il est fait allusion à l'usage général d'attacher tout ce qu'on offrait à des branches d'arbres ou à des fleurs, usage dont on voit des exemples tout au long de ce conte. Notons pour finir le contresens commis dans les premières lignes de l'ouvrage, *yo goto* traduit par « night after night » au lieu de « dans les entre-nœuds » (du bambou). Il serait aisé, mais fastidieux, de multiplier les citations ; on croira sans peine que la traduction de la préface du *Kokinshū* n'est pas supérieure à ce qui précède ; admirons en passant la façon de remplacer par un simple « with others » entre crochets, l'énumération des noms et qualités de quelques-uns des compilateurs de l'ouvrage.

M. D. a la noble ambition de faire mieux que ses prédécesseurs. C'est ainsi que, citant quelques *hokku* d'après une étude de M. Chamberlain, il s'essaie à les retraduire après lui. La chose n'est pas impossible, mais elle reste à faire. Citons quelques exemples de la manière de M. D. ; nous mettons en premier lieu la traduction de M. Chamberlain.

Meigetsu ni	In the bright moonlight,	Groves of cherry blossoms,
Hana ka to miete	what appeared like flowers	seeming field with fleecy,
Wata batake.	is a cotton field.	cotton teeming.

La traduction de M. Chamberlain pourrait être améliorée peut-être ; celle de M. D. est un contresens d'abord ; ensuite elle supprime un élément important, la lumière de la lune, cause de l'erreur du spectateur ; et enfin elle s'occupe trop du champ de coton. On pourrait dire en serrant le texte : « A la clarté de la lune, je croyais voir des fleurs ; c'est un champ de cotonniers ! »

Koi-shinaba	Cuckoo ! If I should	If I die, fly, cuckoo, fly,
Waga tsuka de nake	die of love, oh ! [come and]	fly to sing upon
Hototogisu.	sing upon my tomb !	my tomb anigh

La traduction littérale serait : « Si je meurs d'amour, pousse ton cri sur ma tombe, hototogisu ! » car il est difficile d'assimiler poétiquement parlant, cet oiseau à notre coucou. En tout cas, il n'est pas question de la nuit, il n'est pas question de voler, mais il est question de mourir d'amour.

Ailleurs, à l'occasion de la ballade de *Urashima*, M. D. traduit le passage du *Fūdoki* 風土記 de la province de Tango 丹後, qui rapporte cette légende. A propos du nom des descendants de cette famille, M. D. écrit : « Le professeur Florenz [les nomme] Kusakabe no Obito, mais cela ne semble pas s'accorder avec les caractères du texte cité dans le *Kogi* » ; et il les appelle Fuhi Shitabe no Kami (p. 130). Ces caractères sont : 夫日下部首. M. D.

les a partagés en groupes de deux et les a lus tant bien que mal, le premier en sino-japonais, les autres en japonais : 夫 日 *fuhi* et 下 部 *shitabe*. Il ne s'est pas avisé que le premier est une sorte de conjonction très souvent employée au commencement des phrases et qui se lit *sore*, et que le nom de *Kusakabe* est encore porté aujourd'hui et s'écrit effectivement 日 下 部. La lecture régulière de 首 est bien du reste *obito* et non *kami*.

Cela ne laisse pas de rendre plus étrange encore qu'il n'est par lui-même, le titre de *hizhiri* que M. D. se décerne, dans le singulier *uta* qu'il a mis en tête de son ouvrage. *Hizhiri* c'est le sage, l'homme à l'intelligence supérieure et à la science profonde ; et ils sont rares ceux qui ont mérité le nom de *seijin* 聖 人.

En résumé, M. D. a failli faire un bel et utile ouvrage. Malheureusement des documents importants lui ont manqué, il a accueilli trop facilement ses propres inspirations, il n'a pas eu la patience nécessaire pour arriver à donner des textes corrects et des traductions suffisamment fidèles. Telle quelle, l'œuvre dans son ensemble est peu utilisable ; et malgré la science dont elle fait preuve, elle est à reprendre.

N. Peri.

M[is] de la Mazelière. — *Le Japon, histoire et civilisation.* — Paris, Plon, 1907. 3 vol. in-16 : I, cxxxv-569 p. ; II, 403 p. ; III, 621 p.

M. de la Mazelière avait fait paraître en 1899 un volume intitulé modestement : *Essai sur l'histoire du Japon*. Il y traitait non seulement de l'histoire politique, telle qu'on l'entend ordinairement, mais aussi de l'histoire de la civilisation, des conditions économiques, des religions, de la littérature et des arts. Dans ces conditions, chacun de ces sujets n'avait pu être traité qu'assez brièvement ; l'auteur n'en donnait guère que les grandes lignes ; les erreurs qu'il avait pu commettre çà et là paraissaient de simples inexactitudes. Les traductions de textes japonais, assez rares du reste, et toujours de seconde ou de troisième main, laissaient fort à désirer le plus souvent ; quelques-unes des anecdotes dont il égayait ses dissertations étaient mal comprises ou prenaient une importance exagérée. Mais dans l'ensemble l'ouvrage, sans prétentions scientifiques, était d'une lecture facile, et pouvait être recommandé. Est-ce l'accueil favorable qui lui fut fait, qui a engagé l'auteur à reprendre son sujet et à le développer ?

Sous le titre général : *Le Japon, histoire et civilisation*, il nous promet cinq volumes et nous en a déjà donné trois, qui vont des origines jusqu'au milieu du XIX[e] siècle, c'est-à-dire jusqu'à l'aurore du Japon moderne, dont l'étude fera le sujet des deux derniers. Trois volumes, ce n'est pas trop évidemment, si l'on considère la variété des sujets qui y sont abordés ; c'est beaucoup peut-être, eu égard aux documents dont M. de la Mazelière disposait et qu'il a mis en œuvre. Leur nombre ne paraît pas avoir crû, depuis la publication de son *Essai*, en proportion de celui des pages. Il y a bien des redites dans ces trois volumes ; et on nous en promet d'autres pour ceux qui vont suivre, notamment « la description des îles qui forment le Japon propre » (I, p. 4) qui n'est ici que « sommaire » et « sera plus complète ... dans le tome V ». Il y a bien des choses inutiles, et en premier lieu, les CXXXV pages du Discours sur l'histoire de la civilisation universelle, ou, comme s'exprime l'auteur, de « l'examen de l'histoire humaine » (p. CXX), qui forment l'Introduction générale. « Effort ... pour rattacher l'histoire du Japon à l'histoire universelle » (p. CXX), si l'on veut ; mais il ne semble pas que l'expansion phénicienne, ni les invasions des barbares et la chute de l'empire romain, ni même les croisades fournissent un moyen d'atteindre à ce but. Et puis, il y a la manière ; et celle de l'auteur ne laisse pas d'être inquiétante parfois. Encore que dans le progrès de toute civilisation, on puisse trouver « à la fois un procès de différenciation ou d'individualisation et un procès de

dissolution » (I, p. CXXV), il paraît dangereux de trop presser et de trop généraliser certaines coïncidences. Que veulent dire et que prétendent établir des phrases comme celle-ci : « Quand les invasions des Mongols eurent épuisé les peuples restés barbares, quand cinq siècles de luttes entre les traditions anciennes et la féodalité eurent amené la chute de cette dernière, dans tous les pays la monarchie absolue se constitua au seizième et au dix-septième siècle » (p. CVIII) ? Sans doute que Louis XIV fut contemporain des Tokugawa, et c'est à peu près tout. La recherche de tous les rapprochements possibles entre le Japon et les autres peuples, préoccupe visiblement l'auteur tout le long de son ouvrage ; et comme il arrive en pareil cas, certains faits sont déformés, de simples apparences prennent une importance exagérée. L'auteur compare la centralisation politique du Japon à celle de l'Assyrie et trouve entre les deux des rapports impressionnants. « Le pouvoir civil était séparé du pouvoir militaire. Le premier des fonctionnaires civils était le *Rab-saki* : cette charge de premier ministre semble empruntée à l'Egypte... Le Japon eut des maires du palais, les *kambaku*... A la tête de l'administration militaire assyrienne étaient placés le *Tartanuu* de droite et le *Tartanuu* de gauche ; plus tard il n'y eut plus qu'un seul *Tartanuu* qui prenait rang avant le *rab-saki*. Les mêmes titres, les mêmes fonctions se retrouvent dans la hiérarchie militaire de la Chine et du Japon » (I, p. 444-445). Une première difficulté : « En Chine la charge de premier ministre n'exista jamais officiellement » (I, p. 444) : il faudrait donc que le Japon fut allé la chercher directement en Assyrie. Ensuite le premier ministre civil était le *dajō-daijin* 太政大臣 (I, p. 258) et non le *kwampaku* 關白, sorte de chancelier, transformation de la fonction initiale de *sesshō* 攝政, régent pendant la minorité d'un empereur, ayant par conséquent autorité sur les services militaires aussi bien que civils. Un certain nombre de fonctions civiles et militaires étaient, il est vrai, partagées entre deux titulaires, l'un dit de gauche et l'autre de droite ; mais il semble bien qu'à cette dénomination se borne la ressemblance. Car au Japon, et même en Chine, on n'a pas connu le *Tartanuu* unique, prenant le pas sur le premier ministre. L'auteur ne peut évidemment faire allusion au shōgunat. Il rapproche la division de l'Assyrie en provinces intérieures et extérieures de celle du Japon en *gokinai* 五畿內, groupe de provinces entourant la capitale, et en *dō* 道, groupes de provinces plus éloignées, en s'aidant du *ki* 畿 chinois ; mais s'il dit qu'en Assyrie, l'administration était différente suivant le groupe auquel appartenait chaque province, il oublie de mentionner qu'il n'en était pas de même au Japon ; et, remarquant que dans les deux pays, « les provinces étaient divisées en districts » et que les fonctionnaires civils étaient différents des fonctionnaires militaires, il conclut : « Voilà donc une organisation tout à fait analogue à celle des Chinois et des Japonais » (I, p. 445). Que la civilisation chinoise, imitée par le Japon, n'ait pas crû comme un champignon, et qu'elle soit redevable d'un certain nombre de choses à celle de l'Asie antérieure, c'est assez vraisemblable ; mais on ne l'établira pas par des considérations aussi vagues et aussi superficielles.

Avec l'art des jardins, bien que rien ne soit « plus japonais » (II, p. 294), nous retournons dans l'Inde, puis en Perse, en Assyrie, en Babylonie, et en Egypte (II, p. 285), car il y eut des jardins dans tous ces pays. Bien mieux : grâce à l'influence persane, qui s'exerça sur l'école de peinture de Tosa, aux XVe et XVIe siècles, par le moyen des Chinois et des Mongols, « le Japon, la Chine, l'Inde et l'Asie antérieure eurent dès lors le même art » (II, p. 315.) ! La cérémonie du thé, le *cha no yu*, nous mène jusque dans l'Inde, autour de la sébile du Buddha (II, p. 361) ; le *kō-awase*, « cérémonie de l'encens... qui ne se sépare jamais » du *cha no yu*, nous fait passer par la Perse et la Chaldée ; et nous arrivons ainsi à cette conclusion formidable que le *cha no yu* est « la réunion de tous les vieux cultes ésotériques de l'Asie » (II, p. 362), ou même le résumé et l'aboutissant des « plus vieux rites de l'humanité religieuse » (II, p. 366). La méthode est jugée par les résultats auxquels elle conduit. Ajoutons que le *kō-awase* n'est pas une « cérémonie de l'encens », mais un divertissement consistant essentiellement à faire deviner le nom et la composition de différents parfums, qu'il n'a aucun lien nécessaire avec le *cha no yu*, qu'il a précédé de plusieurs siècles.

Après les CXXXV pages d'histoire de la civilisation universelle dont nous avons parlé, l'ouvrage commence enfin par une nouvelle Introduction, d'une centaine de pages, où sont étudiés le pays, les races qui s'y mêlèrent, et le peuple actuel. Compilation médiocre où les notions géographiques tiennent moins de place que la description des paysages célèbres d'après les bons guides et l'énumération des objets préférés des Japonais, avec poésies à l'appui. Parmi les races, celle qui retient le plus longtemps l'auteur est la chinoise ; cela nous dispense d'insister. On peut être honnête homme et ignorer le japonais et même le chinois ; mais dans ce cas, il n'est que prudent de s'abstenir d'en parler. M. de la Mazelière n'a pas eu cette prudence. Il ne s'y étend pas beaucoup mais il a le temps pourtant d'énumérer les huit inflexions et les trois conjugaisons des verbes japonais, « les futurs conditionnels (du verbe *miru*) *mitara, mina, mikera, mite*; les participes présents *minuru, mitaru, mikeru, mitsuru*, etc. » (I, p. 94-95), et à propos du chinois, les six classes de caractères, dont la sixième comprend « les caractères employés phonétiquement, de beaucoup les plus nombreux (40.000 environ sur 45.000) » (I, p. 97). Ailleurs il nous a déjà dit que « la Chine des T'ang eut... une langue nouvelle ; l'écriture se modifia sous l'influence de l'alphabet sanscrit, le principe phonétique s'y substitua au principe idéographique » (I, p. CV). C'est de quoi désarmer.

Nous arrivons enfin à la première partie de l'ouvrage : le Japon ancien. Nouvelle introduction sur « les origines ». Elles n'y sont du reste pas étudiées ; il n'y est question que des données des Annales chinoises. Il faudra traverser tout le chapitre de la « civilisation des Yamato » (*sic*), pour trouver quelques mots se rapportant à la question, dans le chapitre consacré à « la religion Shinto »; chapitre assez mal conçu du reste, encombré de descriptions purement littéraires de temples, de *torii*, etc., voire d'anecdotes, mais où les croyances, la mythologie du shintoïsme sont traitées de façon sommaire et très incomplète. Cela a du moins épargné à l'auteur les erreurs trop graves. On ne peut en dire autant du chapitre consacré au bouddhisme ; et l'exposition des quatre vérités fondamentales par exemple (I, p. 357) n'est à peu près faite que de contresens. Plus loin nous apprenons que « pour compléter son Panthéon, le bouddhisme imagina... des divinités symboliques imitées du mazdéisme et du platonisme : Prajnâ-Pâramitâ... ; Manjuçri... ; Samâdhi (*San-mai*)... ; Bodhi (*Bodai*)... ; Dhyâna (*Zen*), etc. » (I, p. 351). Tout un chapitre est consacré au « Laoïsme et Taoïsme au Japon ». Il y est naturellement question surtout de la Chine, puisque « la religion du Tao ne s'est jamais établie au Japon » (I, p. 450) et qu'elle n'y exerça qu'une influence indirecte, conséquence de celle qu'elle avait pu exercer en Chine sur le bouddhisme et le confucianisme. En somme sur les 700 pages de ce volume, l'histoire proprement dite du Japon n'en occupe guère qu'une centaine environ. Même pour tout ce qui rentrerait sous la rubrique « Civilisation », la presque totalité de ce que l'auteur a ajouté à son ancien « Essai » a trait à des pays étrangers : Chine surtout (1), Inde, Assyrie, etc....

Bien que, au point de vue histoire, le second volume soit mieux partagé que le premier, elle y est cependant traitée encore d'une façon trop cavalière. Un exemple : « Les Ashikaga gouvernèrent pendant plus de deux siècles... Leur histoire peut se diviser en trois périodes... L'histoire de la première période se confond avec celle du grand schisme (racontée quelques pages plus haut, où l'auteur déclare qu'elle « veut être *brièvement résumée* », II, p. 211) ; l'histoire de la troisième période sera *résumée* à la fin de ce livre ; c'est l'histoire de la seconde période qu'il nous faut ici *brièvement* raconter » (II, p. 221-225). C'est l'affaire de cinq pages ; à quelques lignes près, c'est ce qui est consacré à l'histoire de Chine pour l'époque

(1) M. de la Mazelière a publié en 1901 une brochure intitulée : *Quelques notes sur l'histoire de Chine*. Il l'a fait entrer par tranches, illustrations comprises, et avec quelques développements, dans l'ouvrage que nous étudions.

correspondante. Et pourtant il y eut alors des événements importants, l'abdication de l'empereur du Sud et la fin de la dualité des dynasties, qui partagea longtemps le pays, des guerres, des rébellions qui préparèrent et amenèrent le déclin des Ashikaga, etc... Peu à peu pourtant la partie historique semble prendre plus d'importance, mais sans dépasser celle qu'elle avait dans l'Essai, autrement que par quelques dissertations d'utilité contestable. Telle, par exemple, l'étude comparée de la « monarchie absolue en Asie et en Europe » à propos du rétablissement du shōgunat (III, p. 187-198). C'est toujours la méthode des coïncidences. Le seul point commun qu'on puisse dégager des faits rapportés, comme de beaucoup d'autres à différents moments, est celui-ci : à une époque de guerres civiles et de troubles, succède une époque de paix et de pouvoir centralisé et fort. Pour le reste, la « monarchie », s'il faut employer ce mot, des Tokugawa fut usurpatrice, féodale et militaire ; son effort tendit à imposer la paix, à endormir les aspirations du pays et à l'isoler du monde vers lequel un grand mouvement commençait à l'emporter. Mais l'auteur, en même temps qu'il semble souvent insister plus que de raison sur les rapprochements possibles, semble aussi oublier ou laisser dans l'ombre les différences et les oppositions. Au reste, il marque décidément peu d'intérêt pour l'histoire détaillée et précise, et, comme pour les Ashikaga, il nous informe qu'il veut seulement « raconter à grands traits l'histoire des shōguns Tokugawa » (III p. 200). Encore une fois, ces grands traits, ces résumés, ces récits brefs pouvaient suffire pour un « Essai » en un volume ; ils le peuvent d'autant moins pour un grand ouvrage en cinq volumes, que souvent ils prennent un caractère anecdotique, et que, au lieu d'histoire, il arrive fréquemment à M. de la Mazelière de nous raconter des histoires. Il en agrémente même ses résumés de l'histoire de Chine. Il faut reconnaître pourtant que le troisième volume est supérieur aux deux autres. Les renseignements y deviennent plus abondants et plus précis.

La partie de l'ouvrage concernant la civilisation est de beaucoup la plus développée ; malheureusement, et bien qu'elle aussi soit mieux traitée dans le troisième volume, dans son ensemble, elle n'est pas toujours très sûre. Nous avons dit un mot déjà de la façon dont sont exposées les grandes doctrines religieuses. Ce qui a trait aux arts, tant pour la Chine que pour le Japon, appellerait aussi bon nombre de critiques, dans lesquelles nous ne pouvons pas entrer ici. Disons seulement qu'il arrive à M. de la Mazelière d'en juger un peu hâtivement. Il fait par exemple, dériver toute la maison japonaise du temple bouddhique, même le *toko* 床, la colonne maîtresse de l'ancienne hutte, qu'il confond avec le *tokonoma*, plancher surélevé, souvenir de l'endroit qui, dans les temples, « renferme l'autel » (II, p. 360), et « l'usage des nattes emprunté aux bonzeries » (II, p. 385) ; « les écrans des pièces ont des peintures religieuses » (id.) quelques fois sans doute, mais les peintures d'autres genres sont beaucoup plus nombreuses. Ailleurs, il considère les temples comme « différant trop peu des mausolées pour mériter une étude spéciale » (III, p. 374). La vérité est que les grands mausolées bouddhiques, ceux des shōguns par exemple, se composent de temples et de tombes, mais encore de temples d'un genre à part, où ne pénétrait pas le public, et que le premier coup d'œil averti distinguera nettement des temples ordinaires. Quant aux châteaux, aux *shiro* du dix-septième siècle, il suffit de se rappeler les sièges que soutinrent quelques-uns d'entre eux lors de la guerre de la Restauration (Edo, Aizu, etc.) pour être convaincu qu'ils n'avaient pas « perdu presque tout caractère militaire » (III, p. 375).

Des citations, pas très nombreuses du reste, cherchent à donner quelque idée de la littérature, de la chinoise et de la japonaise. Mais ce ne sont le plus souvent que des traductions d'une traduction précédente ; il s'ensuit qu'on a parfois quelque peine à démêler l'original ou le passage dont il s'agit, à travers les retouches. On en jugera en comparant la traduction que donne M. de la Mazelière d'un passage du *nō Nakamitsu*, et la traduction littérale du même passage. Nous croyons devoir prendre quelques lignes plus haut qu'il ne le fait, pour faciliter l'intelligence de la scène. Le sujet est le suivant : un *samurai*, Nakamitsu, ayant reçu l'ordre de mettre à mort pour désobéissance le fils de son seigneur, Bijo, sacrifie son propre fils, Kōju, pour sauver celui de son maître.

Traduction de M. de la Mazelière

Kôshû. — *Père, tranche ma tête, et présente-la comme celle de mon maître.*

Nakamitsu. — *Tu as parlé juste...*

Bijô. — *Je ne supporterai pas ce sacrifice... Si ton fils meurt, je me tuerai.*

Kôshû. — *Mais, n'est-ce pas la loi même de la Chevalerie que le vassal donne sa vie pour son maître ?*

Nakamitsu. — *Ils luttent à qui mourra.*

Kôshû. — *Ah ! père, écoute-moi.*

Bijô. — *Non, moi seul, j'ai raison.*

Nakamitsu. — *Frapper mon propre fils !*

Kôshû. — *Frapperas-tu ton maître ?*

Le Chœur. — *Nakamitsu aime son fils, mais la vie de son fils ne doit pas racheter celle de son maître... L'épée brille, elle vole. L'enfant n'est plus qu'un rêve.*

Traduction littérale

Nakamitsu. — Oh ! si je n'avais que le nombre de ses années, je voudrais donner ma vie pour la sienne ! Quelle douleur de ne pouvoir en cette circonstance disposer d'une existence que j'abandonnerais sans regrets !

Kôju. — Mon père, les paroles que vous venez de prononcer sont parvenues aux oreilles de Kôju. Hâtez-vous de prendre ma tête, et présentez-la au seigneur en disant que c'est celle du seigneur Bijo.

Nakamitsu. — Que dis-tu ? Tu voudrais donner ta vie pour celle du seigneur Bijo, dis-tu ? Ah ! tu es bien le fils de Nakamitsu ! Oui, c'est vrai, si j'enveloppe ta tête coupée d'une soie mince, et que je la présente de loin au seigneur dans l'incertitude de la nuit, comme après tout, il s'agit d'un père et d'un fils, sans doute il ne l'examinera pas avec soin. Eh bien, tu vas donner ta vie pour lui ; si nous laissons passer trop de temps, la chose deviendra impossible. Il dit, et saisissant son sabre, Nakamitsu s'approche de son fils par derrière (1).

Bijo. — Mais Bijo, dans l'excès de sa douleur, se suspendant à la manche de Nakamitsu : « Si vous tuez votre fils, je me tuerai avec lui », crie-t-il en pleurant, et il s'efforce de l'arrêter.

Nakamitsu. — Mais donner sa vie pour son seigneur, c'est la loi de qui porte l'arc et les flèches.

Bijo. — Ah ! Quelle douleur ! Nous luttons ensemble pour le terme de notre vie !

Kôju. — Mais Kôju s'avance.

Bijo. — Et Bijo s'approche.

Kôju. — Lui est notre seigneur.

Nakamitsu. — Et celui-ci mon fils bien-aimé !

Bijo. — Entre eux, hélas ! (troublé).

Nakamitsu. — Nakamitsu pense :

Le Chœur. — « Moi, je n'éprouverais pas tant d'hésitations ; mais ici comment pourrais-je faire ? » Et son cœur, héroïque pourtant, faiblit et défaille. Ah ! quel spectacle !

(1) Ce passage, et d'autres qui suivent, bien qu'ils semblent n'être que des indications scéniques, font en réalité partie intégrante du texte, et sont récités ou chantés, suivant les cas, par les acteurs.

La seconde phrase du chœur dans la traduction de M. de la Mazelière correspond vaguement à un passage d'un autre chœur, qui ne vient qu'après d'autres répliques des acteurs. Quant à la première, elle dit évidemment le contraire de ce qu'elle devrait dire. Ce n'est pas du reste le seul cas où les libertés de l'auteur atteignent au contresens. Dans le passage du *Takasago* cité I, p. 155, il n'est aucunement question du « chant de la Terre », mais simplement de la poésie. Dans l'impossibilité de contrôler par lui-même, M. de la Mazelière en est réduit à nous donner, des livres comme des choses, l'idée qu'il s'est faite à travers les auteurs qu'il a pu consulter, mais de la valeur même desquels il peut malaisément juger ; on ne s'étonnera pas que cette idée ne réponde pas toujours à la réalité. C'est ainsi qu'il prend le *Eigwa monogatari* 榮華物語 (II, p. 149) et le *Taiheiki* 太平記 (II, p. 191) pour des romans historiques, et le *Kokinshū tōkagami* 古今集遠鏡 de Motoori Norinaga 本居宣長 (III, p. 495), commentaire du *Kokinshū* en langage de Kyōto, pour une transcription de cet ouvrage dans ce dialecte. Il suppose un « caractère guerrier » aux danses plutôt comiques et aux exercices du *dengaku* 田樂 et du *sarugaku* 猿樂 (II, p. 169). Une certaine humilité, *kenson* 謙遜, caractérisant les formules et les règles de la politesse et des cérémonies, il imagine un « code spécial d'humilité, le *Kenson* », dont « les rites deviennent tout à fait monastiques » (II, p. 359 et III, p. 98). Il trouve même que « le salut de Japonais se rencontrant dans la rue présente un caractère monastique ; le plus souvent ils s'inclinent en se frottant les genoux et en émettant une sorte de sifflement, qu'ils tiennent pour un signe d'humilité » (II, p. 360). C'est en effet décisif.

Il prend le *medō* 馬道, littéralement « chemin des chevaux », passage laissé libre entre les bâtiments, pour un corridor réunissant les ailes à la construction centrale (I, p. 485). Le *shinden* 寢殿, littéralement « pavillon où l'on dort », étant la partie centrale des habitations, celle où l'on se tenait d'ordinaire et où l'on recevait les visiteurs, lui paraît être un — et avoir le sens de — parloir (II, p. 285). Yatsuhashi 八橋, ayant perfectionné la musique de *koto* 琴, il lui attribue la formation définitive de la musique japonaise (II, p. 557). Oda Nobunaga 織田信長 ayant reçu de l'empereur un nom et un titre posthumes, il croit qu'il fut « mis au rang des dieux » (III, p. 109) et même qu'il « est encore adoré » (III, p. 149). Les *tensō* 傳奏 (et non *denso*) et les *gisō* 議奏, fonctionnaires de la cour impériale, chargés des rapports avec le *shoshidai* 所司代 représentant du shōgun à Kyōto, sont présentés comme des « *kuge* au service du shōgun » (III, p. 215), etc...

On relèverait beaucoup de ces inexactitudes, souvent peu importantes en elles-mêmes, mais qui, par leur multiplicité, finissent par enlever toute valeur à certains chapitres. A cause d'elles, l'ouvrage prend parfois l'air d'une compilation d'à-peu-près ; et l'incertitude où le lecteur se trouvera nécessairement, l'impossibilité pour lui de discerner entre les pages méritant confiance, car il y en a, et les autres, rend très problématique l'utilité de ces trois volumes.

N. P.

E. Raguet et Ono Tōta. — *Dictionnaire français-japonais, précédé d'un Abrégé de Grammaire japonaise.* — Tōkyō, Sansaisha, 1905 ; 78-1084 p.

Le dictionnaire de MM. Raguet et Ono, qui est la contrepartie du dictionnaire japonais-français de M. Lemaréchal [1], est l'une des œuvres lexicographiques les plus considérables dont la langue japonaise ait été l'objet. Nous avions reproché à M. Lemaréchal de n'avoir

[1] V. *B. E. F. E.-O.*, (1905), p. 462-465.

pas eu l'ambition d'être aussi complet que possible : M. Raguet, au contraire, a cherché à trouver les équivalents japonais non seulement de tous les termes du vocabulaire français que lui fournissaient les plus récents dictionnaires, mais encore de tous les idiotismes qu'il a pu rassembler ; et si, malgré tout, il reste forcément des lacunes (par exemple nous n'avons pas trouvé le mot « bretteur »), on ne peut qu'être émerveillé du nombre des matériaux accumulés et de l'énorme labeur qu'une pareille compilation représente. C'est plutôt le reproche contraire qu'il faudrait adresser à M. R. : il eût pu sans inconvénient éliminer des mots comme « acheveur », « argumentant », « génuflecteur », « ginguer », « revoyeur », qui sont, pour dire le moins, inusités (¹), ou d'autres comme « blue-book » (²), « genuine », « kaiser », « kronprinz », « sake » ou « saki », qui n'ont guère de titres à figurer dans un dictionnaire français. Mais mieux vaut en matière lexicographique surabondance de biens qu'indigence. Louons aussi M. R. d'avoir accompagné tous les mots sino-japonais, à quelques exceptions près, de leur transcription en caractères chinois.

Il s'en faut toutefois que ce gros travail soit à l'abri de toute critique. Nous passerons sur la multiplicité vraiment excessive des signes abréviatifs : elle donne souvent aux exemples cités un aspect cryptographique et, quoi qu'en présume l'auteur, déconcerte le lecteur plus qu'elle ne facilite ses recherches. Nous passerons aussi sur quelques fautes de caractères — 晳 pour 皙 deux fois *sub verbo* « blanc » —, sur quelques erreurs de lecture — 和 se lit *kwa* et non *wa* dans *kwagen* 和絃, « accord » (*s. v.*), et dans *kwaïn* ou mieux *kwaon* 和音, « symphonie » (*s. v.*) —, et aussi sur quelques flottements dans les transcriptions en caractères latins — *ōkyū* pour la forme adverbiale d'*ōkii* ; *tsunawatari* à côté de *tsuna watari* ; *dōshimashō* à côté de *osore iri masu* (*s. v.* « fâché ») ; *okini iri* à côté de *ki-ni iri* (*s. v.* « favori ») —. Nous regrettons davantage que tant de mots français (ex. : « brodequin », « fouiner », « rat-de-cave », etc., n'y soient pas traduits dans leur sens le plus moderne ou le plus usité, et qu'il y ait un si grand nombre d'expressions douteuses (habit « en queue d'aronde », « à quoi bon de », « mettre en bouche à quelqu'un », « faire la frime à », « héritage frit », « être contre à contre », etc.). Mais surtout il y a trop de traductions vagues et incertaines, où se révèle une certaine insuffisance d'informations et de lectures, et qui vont parfois jusqu'au contresens. Il ne saurait être question de faire ici l'erratum d'un dictionnaire de plus de 1000 pages ; je ne puis que signaler quelques fautes relevées çà et là en feuilletant l'ouvrage.

Gekken jō 撃劍場 (*s. v.* « arme ») est une « salle d'armes » et non pas une « place d'armes ». *Shinamono no ōi mise* (*s. v.* « assorti ») signifie « un magasin où il y a beaucoup de marchandises » et non pas « un magasin bien assorti ». *Jōriku* 上陸 (*s. v.* « bordée ») est un simple « débarquement » et non pas une « bordée, escapade de matelots » ; *muki-butsu* 無機物 (*s. v.* « brut ») signifie « matière inorganique » et non pas « corps brut » ; *tsūshin-sha* 通信社 (*s. v.* « bureau ») est une « agence de presse » et non un « bureau d'adresses ». « Battre monnaie » est tout autre chose que « frapper de la monnaie » : dans l'un et l'autre cas, M. R. traduit cependant par *kwahei* 貨幣 *wo chūzō* 鑄造 *suru*. *Chijiregami* (*s. v.* « boucle ») signifie « cheveux frisés » ou « bouclés », et non « boucle de cheveux ». « Action » est traduit correctement par *kabu* 株, mais non pas par *kabushiki* 株式 : dans *kabushiki kwaisha* 株式會社, « société par actions », *shiki* a le sens du mot français « par ». *Shiseiji* 私生兒 (*s. v.* « adultérin ») désigne un « enfant naturel » et non pas « adultérin ». *Jiyū-shugi* 自由主義 *no* veut bien dire « libéral » mais non pas « libertaire » (*s. v.*). Un « five o' clock » ne peut pas être un *kobiru* 小晝, légère collation qui précède le repas du milieu du jour ; il aurait fallu dire *go-ji* 五時 *no chakwai* 茶會. Un « poète de race » n'est pas

---

(¹) Il y a aussi un mot « taitard », que nous soupçonnons fort d'être une faute pour « têtard ».

(²) Traduit du reste par *hōkokusho* 報告書, qui signifie simplement un « rapport écrit ».

oya 親 *kara no shijin* 詩 人 (*s. v.* « race »), c'est-à-dire un poète fils de poète, mais un poète de la race des bons poètes. « Factotum » ne se peut pas traduire par *kiyō* 器 用 *na hito*, qui signifie simplement « un homme adroit ». Un « fin mot » (M. R. veut dire sans doute un « mot fin », *s. v.* « fin ») n'est pas *imi no fukai kotoba*, ce qui voudrait dire « un mot profond », de même que *imi no fukai shomotsu* 書 物 signifie « un livre profond ». « Facticement » est traduit par *atarimae de naku*, qui signifie « de façon non ordinaire ». « Flot », « flux » (*s. v.*) n'est pas *michi shio*, qui signifie « mer étale », mais *age-shio*. *Uneri* (*s. v.* « vague ») est l'« ondulation de la vague », et non la « vague de fond ». *Fumi* (*s. v.* « billet »), sans autre déterminant, ne signifie pas plus « billet doux » que *kwai* 會 (*s. v.* « association ») ne signifie à lui seul « association (pour une bonne œuvre) ». Ces traductions lâches abondent. Pour « le plus accompli voleur du monde » (*s. v.* « accompli »), on nous donne la très vague expression *hidoi nusubito* ; il eût fallu quelque chose comme *sekai ichi* 世 界 — *no nusubito*. Le même *hidoi* sert aussi à traduire « assommant » ! Aucune différence n'est faite entre « bombance », « boustifaille », « festin », etc., tous également traduits par *go chisō*. « Archiprêtre » (*s. v.*) et « grand' prêtre » (*s. v.* « prêtre ») sont traduits l'un et l'autre par *daishisai* 大 司 祭 ; « archiconfrérie » et « assemblée générale » par *daikwai* 大 會. Un grand nombre de ces traductions incorrectes sont dues au désir de trouver un équivalent japonais à des expressions françaises qui ne sauraient en avoir, et pour lesquelles mieux eût valu donner une explication. Citons encore, dans ce genre, « fille d'opéra » (*s. v.* « fille ») rendu par *geisha* ; *obitadashū gozaimasu* (*s. v.* « armée »), traduisant « c'est tout une armée » ; *yōjin* 用 心 *shinakereba naranai* (*s. v.* « bombe »), « il faut faire attention », traduisant « gare la bombe » !

Le dictionnaire est précédé d'un abrégé de grammaire, où M. R. paraît s'être préoccupé surtout de donner des indications pratiques sur la façon de traduire en japonais les expressions et les tournures françaises. C'est ce qui explique certaines théories, injustifiables au point de vue strictement grammatical, notamment sur les adjectifs et les comparatifs et superlatifs. Il est fort naturel que M. R. ait adopté cette méthode. Il la pousse néanmoins un peu loin lorsqu'il en arrive à dire (p. 36, § 63, 5°) : « Les adjectifs français en : ant, ante, eur, euse, ont ordinairement pour équivalent l'indicatif des verbes japonais correspondants », ou lorsqu'il appelle « adjectifs dérivés des noms de pays » (p. 37, § 63, 6°) les noms de pays suivis de *no*, particule du génitif ! A ce compte tout mot pourrait être considéré comme un adjectif, et c'est la conclusion à laquelle M. R. glisse tout doucement. C'est ainsi qu'après nous avoir dit (p. 22, § 33, 4°) que « les noms abstraits..., comme : une nuée de corbeaux,... une boule de savon, se tournent en japonais par un *adjectif* qui se place devant le nom concret », il donne comme exemples *muragarasu* (*mura* ou *mure* = foule ; *karasu*, « corbeau ») et *tama shabon* (= savon en boule), où ni *mura* ni *tama* ne sont des adjectifs. Il voit des adjectifs (p. 35, § 60, 6°) dans des expressions comme *yūshō reppai* 優 勝 劣 敗, « la survivance des mieux doués », et même comme *fushin chū* 普 請 中 *de aru*, « être en construction », et *koko da*, « c'est ici », où, chose admirable, il n'y a d'adjectif ni en japonais, ni même en français ! Un peu plus loin (p. 35, § 62), M. R. considère comme « adjectifs » certains verbes à divers temps. Et il ajoute, en remarque : « Ces adjectifs se conduisent comme des verbes. » Nous n'en sommes pas surpris.

P. 20, § 29, 3°, les mots *kikite*, « auditeur », *yarite*, « homme entreprenant », *hanashite*, « parleur », *shaberite*, « bavard », ne sont nullement, malgré leur ressemblance avec le participe de la langue écrite, des « participes » répondant à nos substantifs, mais bien des substantifs composés de la base indéfinie de certains verbes et du substantif *te* 手, « main » et par extension « personne ».

Signalons enfin, p. 48, § 90, 2°, cette amusante remarque : « Les pronoms possessifs comme dans : Faire des siennes,... se rendent par : des sottises. »

Cl. E. Maitre.

Asie centrale

Dr E. Sieg. — *Bruchstück einer Sanskrit-Grammatik aus Sängim Agïz, Chinesisch-Turkistan.* (Sitzungsber. der k. pr. Akad., 1907, XXV.)

Parmi les trouvailles de M. von Lecoq dans les environs de Turfan figurent 4 feuillets de papier écrits des deux côtés en brāhmī, et provenant d'un stūpa ruiné situé dans la gorge de Sängim Agïz [1]. Ils ont la forme ordinaire des *pothī* indiens et mesurent 0,24×0,06. Chaque feuillet contient 5 lignes de 40 akṣaras environ. Ces feuillets sont numérotés 12 à 15.

Le contenu en est particulièrement intéressant. Tandis qu'on n'avait guère trouvé jusqu'ici en Asie centrale que des manuscrits bouddhiques ou médicaux, le nouveau texte est un fragment de *grammaire* et se retrouve avec peu de changements dans le traité connu sous le nom de *Kātantra* ou *Kalāpa*. M. Sieg en a donné, avec le fac-similé, une transcription exacte et il y a joint un commentaire où tous les rapprochements utiles sont indiqués et où toutes les questions que soulève ce texte sont examinées avec autant de science que de perspicacité. Il n'y a dans cet excellent travail qu'un seul point qui laisse place à quelque doute : c'est la conclusion. Selon M. Sieg, l'ouvrage dont faisaient partie ces quatre feuillets, quoique ressemblant beaucoup au *Kātantra*, est un ouvrage indépendant (ein selbständiges Werk), qu'on peut identifier sans invraisemblance avec le traité grammatical connu dans la tradition indienne sous le nom d'*Indra-vyākaraṇa*.

Pour étayer cette conclusion, M. Sieg fait grand état du témoignage de Tāranātha et notamment du passage suivant : « Quoique les pandits soutiennent que le Candra-vyākaraṇa concorde avec Pāṇini, le Kalāpa-vyākaraṇa, avec l'Indra-vyākaraṇa, etc. » Si Indra est au Kātantra, comme Pāṇini est à Candra, il s'ensuit qu'il est plus ancien que le Kātantra et qu'il présente avec ce texte postérieur beaucoup d'analogies avec certaines différences. Or c'est bien là le rapport que l'on constate entre le manuscrit de Sängim Agïz et le Kātantra. La ressemblance, d'abord, va jusqu'à l'identité partielle. Le Kātantra se compose de 4 sections subdivisées en *pādas* : I. *Saṃdhi* (5 pādas) ; II. *Nāmni catuṣṭayam* (6 pādas) ; III. *Ākhyātam* (8 pādas) ; IV. *Kṛtaḥ* (6 pādas). Or, à part deux intercalations, le ms. suit exactement l'ordre des sūtras du Kātantra, depuis II, 6, 46 jusqu'à III, 2, 26. Quant aux intercalations, qui constituent la principale différence entre les deux textes, ce sont les suivantes : 1° au chapitre II, 6, le ms. en ajoute un septième sur les suffixes féminins (strīpratyaya) ; 2° les sūtras III, 1, 24 ss. sont suivis de l'énumération des désinences personnelles, tandis que le Kātantra les relègue dans le commentaire. Laissons de côté cette dernière, qui est insignifiante. La présence dans le ms. d'un chapitre qui manque au Kātantra peut s'expliquer de deux manières : ou bien il faisait partie du texte primitif et il a disparu dans un remaniement postérieur ; ou au contraire il manquait à l'origine et il a été ajouté ensuite : dans le premier cas le Kātantra est un abrégé du texte représenté par le ms. ; dans le second le ms. est une amplification du Kātantra. M. Sieg préfère la première hypothèse : il s'appuie sur ce fait que le chapitre en question est, pour le style et la technique, en parfait accord avec le reste de l'ouvrage et qu'il ne peut donc être emprunté à une autre source. Il est vrai qu'il est en vers, tandis que les précédents sont en prose, mais il y a d'autres passages métriques dans le Kātantra ; il est vrai aussi que ce chapitre est appelé *adhyāya* tandis que les suivants sont des *pādas*, comme dans le Kātantra ; mais le chapitre VI commun aux deux sources est également qualifié d'*adhyāya*. Néanmoins,

[1] Ce hameau est appelé *Singimaus* par Senart, et *Sengymaʼuz* par Grünwedel (cf. Senart, *J. A.*, mars-avril, p. 353 ; Grünwedel, *Bericht*... 1902-1903, p. 115 sqq.) ; il est situé à une heure de marche au Nord d'Idikutchari.

il me semble que la possibilité n'est nullement exclue d'un emprunt à une source différente bien qu'appartenant à la même école grammaticale.

M. Sieg allègue encore les quelques variantes que présente le texte du ms. comparé à celui du Kātantra. Les seules qui soient significatives se réduisent à trois : 1° au sūtra III, 2, 4 : « dhātor vā tumantād icchatinaikakartṛkāt », le ms. ajoute « Karmaṇas » après « vā » ; 2° le sūtra III, 2, 19 « dayāyāsaç ca » est remplacé par celui-ci : « āsidayyayidaridrābhyaç ca » ; 3° au sūtra III, 2, 21 : « bhīhrībhṛhuvāṃ tivac ca », le ms. remplace « tivac » par « sārvadhātukavac ».

Que ces trois variantes révèlent un état plus ancien du texte, c'est ce qui ne me paraît pas aussi évident qu'à M. Sieg : on pourrait tout aussi bien les expliquer comme des *addenda et corrigenda* faits au Kātantra sous l'influence de Pāṇini, et faits assez mal à propos, ajoutons-le. L'addition du mot *Karmaṇas* au premier sūtra est parfaitement inutile ; celle de *daridrābhyaç* au second provient du Mahābhāṣya 3, 1, 35, mais elle a le tort de prendre un exemple pour l'énoncé d'une catégorie ; enfin la substitution de *sārvadhātukavat* au *çluvat* de Pāṇini (III, 1, 39) ou au *tivat* de Kāt. III, 2, 21 rend la règle inexacte. Que ces leçons défectueuses aient fait partie du texte original et aient été corrigées par le rédacteur du Kātantra, ou au contraire qu'elles aient été introduites dans le texte du Kātantra par un réviseur incompétent, un fait demeure : c'est qu'elles ne sauraient suffire à ériger le texte du ms. de Sängim Agiz en « ouvrage indépendant » et à lui donner le titre d'Indra-vyākaraṇa. C'est un *textus amplior* du Kātantra, rien de plus.

Il faut d'ailleurs avouer que les dires de Tāranātha favorisent dans une certaine mesure l'hypothèse de M. Sieg : il distingue en principe les deux grammaires d'Indra et du Kātantra, mais en fait il les confond, et il confond en outre le grammairien Indra-Gomin avec l'Indra mythique qui aurait inspiré la plus ancienne grammaire, celle qui régna jusqu'à Pāṇini. Cela prouve simplement que Tāranātha ne connaissait que par ouï-dire la grammaire d'Indra et qu'il convient par suite de n'accepter son témoignage que sous bénéfice d'inventaire. Nous pouvons même constater sûrement la confusion qu'il a commise. Le roi Udayana, nous dit-il, désireux d'obtenir une nouvelle exposition de la grammaire, commanda au brahmane Saptavarman d'évoquer le dieu Kumāra : « Celui-ci lui apparut et lui demanda ce qu'il voulait. — Donne-moi l'*Indra-vyākaraṇa*. — Dès que le dieu eut seulement prononcé les mots « Siddho varṇasamāmnāyaḥ », il (Saptavarman) comprit la signification de tous les sons. Jadis, il était raconté dans les récits courants au Tibet que Ṣaṇmukha-Kumāra avait dicté les quatre premiers chapitres du Kalāpa et que ce mot devait s'entendre dans le sens de réunion des parties, comme dans les plumes de la queue du paon sont réunies les parties de diverses couleurs. Mais il n'en est pas ainsi : le Kalāpa a été composé par Saptavarman lui-même et le sens de « réunion des parties » est que toutes les parties nécessaires sont réunies. » Il semble bien que, dans ce passage, Indravyākaraṇa et Kalāpa soient pris l'un pour l'autre : en fait le prétendu sūtra initial de l'Indra-vyākaraṇa — siddho varṇasamāmnāyaḥ — est celui du Kātantra. Et on ne saurait prétendre que les deux ouvrages commençaient de même : car le premier sūtra de l'*Indra-vyākaraṇa* nous a été conservé par hasard dans un commentaire jaina, qui en donne ce texte : « Siddhir anuktānāṃ rūḍheḥ ».

Il faut donc se borner à cette conclusion que le ms. contenait une recension du Kātantra. C'est un résultat important. Jusqu'ici la date du Kātantra était inconnue : nous savons maintenant qu'elle ne peut être postérieure au VIIe siècle et qu'elle peut même être antérieure d'un siècle ou deux, à ne juger que par l'écriture du manuscrit. Ce point de repère est précieux pour l'histoire des doctrines grammaticales dans l'Inde et il convient de rendre hommage à l'habileté avec laquelle M. Sieg a su le mettre en lumière.

L. Finot

Notes bibliographiques

— Dans la présidence de Madras, où l'hindouisme est le plus orthodoxe de l'Inde, les programmes de réforme sociale doivent aussi se mettre davantage en accord avec les textes sacrés. De là des publications comme le *Çāstranirṇaya* de Div. Bah. Ragunath Rao, un des premiers champions de la réforme de l'Inde (Kumbakonam, 1906) ou la brochure publiée récemment sous les auspices de la « Madras Hindu Association » intitulée *Marriage after puberty according to the Hindu Sastras*; cette brochure est le résultat d'un concours; la même société met au concours deux nouvelles questions: 1° un programme pratique d'éducation scolaire pour les filles hindoues; 2° la coutume de raser les veuves: origine, examen des textes, moyen de combattre cette pratique.

— L'année 1907 a vu naître deux revues importantes, toutes deux publiées à Allahabad. L'une est la *Modern Review*, éditée par Ramananda Chatterji: vivante, abondante, variée, paraissant régulièrement tous les mois, elle a déjà pris rang parmi les toutes meilleures de l'Inde. Signalons en passant que le numéro de juin contient une traduction du chapitre sur « l'opposition musulmane » du livre de M. Piriou. — L'autre est consacrée à la littérature sanskrite. C'est l'*Indian Thought*, dont le titre définit le programme: l'essentiel en est la publication de traductions d'ouvrages philosophiques, les uns spéciaux, les autres plus élémentaires et pouvant servir de manuels pour les différents systèmes; ces traductions n'excluent pas celles d'ouvrages juridiques, grammaticaux, astronomiques, etc. Les traductions déjà en cours de publication sont celles du *Khaṇḍanakhaṇḍakhādya* de Çrīharṣa et du *Vivaraṇaprameyasaṃgraha* de Mādhvācārya. Le 1er numéro contient en outre un compte-rendu considérable de la *Vedic Mythology* de Hillebrandt et le début d'une série sur l'astronomie indienne. Il est bon de mentionner que les éditeurs sont MM. G. Thibaut (récemment élu « registrar » de l'Université de Calcutta) et Ganganatha Jha.

— La bibliothèque établie par la société théosophique à Adyar, un faubourg de Madras, n'est pas un des centres les moins importants d'études sanskrites dans l'Inde méridionale. Le directeur en est un savant européen, le Dr O. Schrader. Grâce à son activité et à celle des pandits subventionnés par la bibliothèque, celle-ci qui en 1892 ne possédait que 515 mss, en possède maintenant près de 13 000. Le rapport de cette année nous met au courant des acquisitions récentes, consistant principalement en livres jainas (de la secte Digambara); il nous donne aussi des renseignements sur les bibliothèques des temples de l'état de Cochin; il fait un appel aux détenteurs de mss. des Upaniṣads, pour la préparation d'une édition critique des cent huit upaniṣads que M. Schrader a entreprise. Selon lui, la meilleure synthèse de ces 108 upaniṣads est celle fournie par le système d'Appayadīkṣita, l'*anubhavādvaita* ou « monisme expérimental », dont un représentant autorisé est à la bibliothèque même: Pandit J. Kṛṣṇa Çāstri est le disciple direct d'Appayadīkṣita. C'est pourquoi la bibliothèque publie la *Bibliography of Sāṅkhya-yoga-samuccaya works*, qui contient les œuvres de l'école et beaucoup d'œuvres du maître. Le premier ouvrage cité, le *Gurujñāna-Vāsiṣṭha-Tattvasārāyaṇa* a été en partie commenté par Appayadīkṣita; et c'est le premier aussi que l'« Oriental Publishing Co » imprime; car cette compagnie a le droit exclusif de publier tous les ouvrages compris dans la *Bibliography*, soit en tout 250,000 granthas de 32 lettres. Il va sans dire qu'elle désire des actionnaires, et des souscripteurs au *Tattvasārāyaṇa* et à la traduction anglaise faite « par un savant très compétent », de l'*Advaita siddhi* de Madhusudana Sarasvati.

— Dans les *Mémoires de la Société de Linguistique*, année 1906, signalons deux articles, l'un court mais important de M. S. Lévi sur les *Prèverbes chez Pāṇini*; l'autre contenant une discussion minutieuse et bien conduite de M. A. Cuny sur les *Prèverbes dans le Çatapatha Brāhmaṇa*: outre les résultats contenus dans l'une et l'autre études, sur la date des textes cités, sur la continuité d'évolution du sanskrit, noter dans la seconde, au point de vue de la

méthode, le soin apporté, dans l'examen des statistiques, à recueillir et à discuter les « exemples contraires » des faits étudiés ; on devine combien d'erreurs se commettent, combien de travaux sont rendus inutilisables, faute de cette précaution.

— Les indianistes trouveront grand profit à lire dans les *Annales de Géographie* du 15 juillet et du 15 novembre 1906 une magistrale étude de M. P. Vidal de la Blache sur « Le Peuple de l'Inde d'après la série des recensements ».

— M. J. Harmand, ambassadeur honoraire, a consacré dans la *Revue des Deux-Mondes* du 30 mars 1907, une importante étude à l'histoire de « La Politique française au Cambodge ». Nous sommes heureux d'en citer les dernières lignes :

« Je voudrais, en terminant, exprimer un vœu qui ne saurait trouver une meilleure place qu'ici, et qui doit être dans la pensée des hommes cultivés de tous les pays, en voyant le plus magnifique groupe des monumens de l'ancien Cambodge, Angkor la Grande et Angkor la Sainte, passer sous notre garde effective. Retrouvés, explorés et étudiés par les Français, ils font en quelque sorte partie du patrimoine de notre orientalisme, et ont encore bien des réponses à donner à qui saura interroger leurs restes imposans. Mais nous leur devons aujourd'hui quelque chose de plus que l'attention des artistes et les recherches des savans : nous sommes préposés à leur conservation, et nous en devenons responsables devant l'humanité intelligente. Nous ne devons pas manquer à ce devoir plus qu'aux autres. Nos corps savans, avec leur organe naturellement désigné, l'École Française d'Extrême-Orient, se préoccuperont des meilleurs moyens d'instituer la surveillance efficace et permanente de ces grandes archives de pierre, menacées par tant d'ennemis, et dont beaucoup ont déjà succombé sous les attaques du climat et de sa végétation dévorante, ou par suite de l'incurie et de la brutalité des hommes. »

— M. Charles Laurent a fait paraître dans la *Revue de Paris* du 1er mars une traduction de quelques courts poèmes chinois, empruntés à divers auteurs, du IXe au XIIIe siècle de notre ère. La traduction en elle-même n'est pas sans intérêt ; mais il est curieux que les noms chinois d'hommes ou de lieux y soient lus à la japonaise, sauf l'emploi de la lettre *l* en quelques endroits, et transcrits d'après une méthode généralement abandonnée aujourd'hui. Il y est question, par exemple, du royaume de *Go*, au lieu de *Wou*, de la dynastie des *Tau* et de celle des *Sau*, au lieu de *T'ang* et *Song*, etc...

— M. Ōuchi Seiran 大内青巒, un des hommes les plus en vue du bouddhisme japonais, a publié un intéressant, encore que peu développé, Commentaire du « Sūtra des quarante-deux articles », *Shijūnishōkyō-kōgi* 四十二章經講義.

— On annonce l'apparition des premiers volumes de la série des livres de lecture mongols, édités à Tōkyō par la Société japonaise de librairie, Nihon tosho-kwaisha 日本圖書會社, sous la direction de M. Torii Ryūzō 鳥居龍藏, actuellement professeur à l'école fondée par le prince des Karatchins.

— M. Torii, dans plusieurs articles ou discours parus dans différentes revues, le *Taiyō* 太陽 (avril 1907) et le *Tōhōkyōkwai-kwaihō* 東邦協會會報 (mars 1907) entre autres, a apporté une intéressante contribution à l'étude des rapports du japonais et du mongol. A noter spécialement la comparaison de l'impératif en mongol et dans l'ancien japonais classique.

— Sous le titre de « La cour de Nara », *Nara-chō* 奈良朝, M. Sasakawa Rinpū 笹川臨風 fait paraître à la librairie Hakubunkwan 博文館, une étude historique, artistique et littéraire sur cette époque si importante de l'histoire du Japon.

— Nous parlons ailleurs du Congrès shintoïste et de l'effort fait en vue de donner à cette religion une action plus directe sur les esprits. A ce propos, M. Yoshimura Shōhei 芳村正秉, chef de la secte Shinshūkyō 神習教 (ne pas confondre avec la secte bouddhiste de nom presque identique Shinshu 眞宗) vient de faire paraître par les soins de la Section de publication de l'Administration du Shinshūkyō, Shinshūkyō-daikyōrhō-shuppambu 神習教大教

會出版部, un volume intitulé : « L'âme de l'univers », *Uchû no seishin* 宇宙之精神, où il expose la solution shintoïste des principaux problèmes philosophiques et religieux.

— Le tome II de l'*Inventaire descriptif des Monuments du Cambodge*, du commandant Lunet de Lajonquière, vient de paraître chez l'éditeur Leroux. L'ouvrage, qui forme le vol. VIII des *Publications de l'École française d'Extrême-Orient*, contient la description des monuments khmèrs des provinces de Melu Prei (Cheam Khsan), Thala Borivat et Stung Treng, du Laos français, du Laos siamois, oriental et occidental, et de la vallée du Menam.

CHRONIQUE

Indochine

Ecole française d'Extrême-Orient. — M. A. Foucher, directeur de l'Ecole française, a été chargé d'une mission en France, dans le but de préparer la prochaine campagne archéologique à Angkor. Il a quitté le Tonkin par le courrier du 25 avril et a fait un séjour d'un mois à Java, où il a étudié particulièrement le système de conservation des monuments historiques.

— M. Cl. E. Maitre, professeur de japonais, qui était en congé administratif en France, est revenu à Hanoi le 2 mars. Il a été chargé de remplir les fonctions de Directeur de l'Ecole pendant l'absence de M. Foucher.

— La mission hors de l'Indochine de M. Pelliot a été prolongée de deux ans, à compter du 2 août 1907.

— M. H. Parmentier, chef du Service archéologique, a dû interrompre, pour raisons de santé, les travaux de consolidation du temple de Po Nagar à Nhatrang et rentrer en France en congé de convalescence. Il s'est embarqué à Saigon le 1er juin.

— M. Ed. Huber, professeur de chinois, a été chargé d'une mission d'études en Chine. Il a quitté le Tonkin le 30 avril et s'est rendu directement à Péking, où il a trouvé à notre Légation et auprès des autorités chinoises le plus aimable accueil.

— M. Ed. Chavannes, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, a été attaché pour l'année 1907 à l'Ecole française et chargé d'une mission en Chine.

M. Chavannes s'est rendu en Chine par le transsibérien au mois d'avril. Il a été visiter d'abord, sur la rive droite du Yalou, la localité de T'ong-keou 通溝 (officiellement sous-préfecture de Tsi-ngan 輯安), où se trouvent des vestiges de l'ancien royaume de Kao-li, qui fleurissait au IVe siècle de notre ère. Il a pris un estampage de la grande inscription déjà étudiée dans le *Journal Asiatique* par M. Courant, d'après les premiers travaux japonais publiés sur ce sujet. D'autre part il a mesuré et photographié le monument fort intéressant connu sous le nom de « tombe du maréchal » : ce tombeau est en réalité celui d'un roi ou d'un haut dignitaire du royaume de Kao-li. C'est une pyramide tronquée à quatre pans, ayant à sa base 31 mètres de côté, 13 mètres au sommet, et d'environ 10 mètres de hauteur ; elle est tout entière construite en blocs de granit rose. M. Ch. a pris également des photographies de quelques-unes des autres tombes anciennes qui abondent dans cette région.

Après un court séjour à Péking vers la fin de mai, M. Ch., accompagné cette fois de M. Alexeiev, s'est rendu à Tsi-nan fou. Après avoir été visiter à Wei hien une collection particulière de bronzes antiques, il est parti pour T'ai-ngan fou et a fait l'ascension du T'ai-chan ; puis il est allé à Tseou hien pour visiter le temple de Confucius. Il est allé ensuite à Tsi-ning tcheou et a parcouru la région de Kia-siang hien pour rechercher tout ce qui restait des bas-reliefs des Han : les trouvailles faites permettraient dès maintenant d'enrichir d'au moins vingt planches nouvelles le livre qu'il a publié autrefois sur la *Sculpture sur pierre en Chine*.

A la fin de juin, M. Ch. était sur le point de se rendre à K'ai-fong fou, d'où il se proposait de gagner Long-men et Si-ngan fou et de revenir à Péking par le Chan-si.

— Le terme de séjour de M. J. Bloch, pensionnaire de l'Ecole française, a été prorogé d'un an. M. Bloch, qui était en mission dans l'Inde, est revenu à Hanoi le 1er mai.

— M. Noël Péri a été nommé pensionnaire de l'Ecole française et est arrivé à Hanoi le 25 avril.

— MM. Lunet de Lajonquière, chef de bataillon d'Infanterie coloniale ; Bonifacy, chef de bataillon d'Infanterie coloniale, et le Dr P. Cordier, médecin-major de 1re classe des Troupes coloniales, ont été nommés correspondants de l'École française pour une période de trois ans.

— Le Dr P. Cordier a été chargé des cours de langues sanskrite et tibétaine à l'Ecole française. Ces cours ont été suivis par un groupe restreint, mais assidu, d'auditeurs.

— Notre collaborateur, M. C. B. Maybon, directeur de l'Ecole Pavie, a ouvert à l'Ecole française un cours de langue chinoise parlée (dialecte *kouan-houa*).

— M. A. Tanqueret, commis des Services civils, a été chargé des fonctions de secrétaire-comptable de l'Ecole, en remplacement de M. Gombaud-Saintonge, remis à la disposition du Résident supérieur au Tonkin.

— Des examens ont lieu deux fois par an à Hanoi, à Huê et à Saigon, pour l'obtention de brevets des diverses langues orientales dont la connaissance peut être utile aux fonctionnaires indochinois. On s'était plaint que les sujets proposés dans les divers centres d'examen fussent de difficulté très inégale, et que les épreuves y fussent appréciées avec des degrés très différents de sévérité. Il était impossible de faire comparaître les candidats venus de tous les points de l'Indochine devant un même jury ; on a estimé du moins qu'il y avait intérêt à donner partout les mêmes sujets de compositions écrites. M. le Gouverneur général a décidé, en conséquence, qu'à l'avenir les épreuves écrites auraient lieu les mêmes jours et aux mêmes heures dans les trois centres d'examen et que les sujets seraient choisis à l'avance par une commission siégeant à Hanoi sous la présidence du Directeur de l'Ecole française d'Extrême-Orient. Cette procédure a reçu une première application pour la session de juillet 1907.

Bibliothèque. — M. Collin de Plancy, ministre de France au Siam, nous a fait don de deux manuscrits laotiens : un manuscrit sur olles, qui est un résumé des Annales de Phu-khiu ; et un manuscrit sur papier, contenant le recensement par villages des habitants du muang de Phu-khiu.

— M. Petithuguenin, interprète à la Légation de France à Bangkok, nous a fait don d'un magnifique manuscrit birman, dont les caractères sont laqués sur feuilles de métal.

— M. Petithuguenin a bien voulu nous procurer également deux intéressants ouvrages siamois : le *Phra:raja phongsavadan krung kao*, courte histoire d'Ayuddhia de 686 à 966 *chulsakaraj*, imprimée cette année même d'après un manuscrit récemment découvert de l'année 1042 *chulsakaraj*, et suivie de la transcription d'une inscription du Wat Chulamani à Phitsnulok datée de 2222 ç. ; et l'*Annam Sayam yut*, histoire des guerres de l'Annam et du Siam.

— Grâce à l'intervention de M. le Résident supérieur en Annam, nous avons pu obtenir du Gouvernement annamite deux ouvrages particulièrement précieux, dont aucun exemplaire n'était encore sorti du Sử-quán 史官 ou « Bureau d'histoire » de Huế. Ce sont : le *Thật lục chính biên đệ tam kỉ* 寔錄正編第三紀, en 74 ch., annales du règne de Thiêu-tri 紹治 ; et le *Thật lục chính biên đệ tứ kỉ* 寔錄正編第四紀, en 71 ch., annales du règne de Tự-đức 嗣德. Ces ouvrages portent les nos 58 et 59 de la liste contenue dans la *Première étude sur les sources annamites de l'histoire d'Annam* de MM. Cadière et Pelliot (*B. E. F. E.-O.*, IV, 1904, p. 649).

— M. Sestier, résident de la province de Bắc-ninh, nous a fait don d'une importante collection de notices manuscrites sur les pagodes de cette province.

— M. Destenay, résident de France à Vinh, nous a adressé un estampage exécuté par M. Malot, délégué à Cửa-rào, d'une inscription rupestre annamite (en chinois), datée du 12e mois intercalaire de la 7e année Khai-hựu 開祐 (1335), du règne de Trần Hiến-Tông 陳憲宗, commémorant la victoire remportée en cette même année sur les Laotiens, par l'Empereur retiré Chương-Nghiêu Văn-Triết Thái-Thượng-Hoàng-Đế 章堯文哲太上皇帝 (Trần Minh-Tông 陳明宗). Cette inscription, dont nous avions trouvé un fac-similé dans un recueil calligraphique de la « pagode du Petit Lac » (Ngọc-sơn 玉山) de Hanoi, a été découverte, après d'assez laborieuses recherches, près du village de Ban-cum (ou Co-cum) situé sur le Sông Ca à 25 kilomètres en amont de Cay-Chanh, limite de la navigation des sampans d'un certain tonnage (province de Nghệ-an). Elle est le plus ancien monument épigraphique d'origine annamite connu jusqu'à ce jour, et nous aurons à l'étudier plus minutieusement. M. Malot nous a également adressé plusieurs photographies de l'inscription et du rocher sur lequel elle est gravée.

— Le général de Beylié nous a envoyé des estampages d'inscriptions birmanes, môn et en langue inconnue recueillies par lui, avec l'aide de M. Ch. Duroiselle, au cours de son voyage d'exploration archéologique en Birmanie. La plupart proviennent de Pagan.

— Nous avons acquis, par l'intermédiaire de M. Ch. Duroiselle, un certain nombre d'importants manuscrits birmans d'ordre historique : ***Mahāyazawin thit***, « Nouvelles Annales » de Birmanie (volumineuse compilation) ; ***Salin samantavisodhani*** ; ***Pagan yazawin***, ***Rājavaṃsajālini*** (deux histoires de Pagan, auxquelles il faut en ajouter une troisième, ***Pagan mahārājavaṃsāvali***, rédigée en pāli) ; ***Rājavaṃsa ćin***, « Histoire de Chine » ; ***Ari shin gyaung do adjong***, « Histoire des religieux Aris » ; ***Ānanda phaya thamain***, ***Tan-dji-tong phaya thamain***, ***Hgnet-pit-tong phaya thamain***, ***Schwézigon phaya thamain*** (annales des pagodes Ānanda, Tan-dji-tong, Hgnet-pit-tong et Schwézigon, sises à Pagan ; du dernier ***thamain*** nous avons reçu deux versions différentes) ; ***Dhammaceti yamin athuppatthi***, « Histoire du roi Dhammaceti ». A cette liste il faut joindre un manuscrit pāli, le ***Jinālaṃkāraṭīkā***, la superbe édition en caractères birmans du ***Tripiṭaka*** pāli (17 vol.), et différents ouvrages birmans imprimés : le ***Rājadhiraj aye do pun*** ; le ***Swé-sun kyan-thin***, encyclopédie bouddhique en 2 vol. ; et une grammaire de la langue pālie, ***Vohāratthapakāsanī***.

— M. W. W. Rockhill, ministre des Etats-Unis en Chine, a bien voulu nous faire don de trois brochures dont il est l'auteur : ***Tibetan Buddhist Birth-Stories : Extracts and Translations from the Kandjur*** (extrait du ***Journal of the Amer. Orient. Soc.***, t. XVIII, 1896) ; ***Inquiry into the population of China*** (extrait des ***Smithsonian Miscellaneous Collections***, vol. 47, 1904), et ***China's Intercourse with Korea from the XVth Century to 1895***, Londres, Luzac, 1905, 60 p.

— M. Ed. Broni, administrateur à Kouang-tcheou-wan, a recueilli et nous a adressé un vocabulaire de la langue lai, parlée dans la presqu'île de Lei-tcheou.

— L'India Office nous a adressé la magnifique publication de M. M. Aurel Stein, ***Ancient Khotan, detailed report of archæological Explorations in Chinese Turkestan***, Oxford, 1907, 2 vol. in-f° (un vol. de texte et un vol. de planches).

— M. C. Paris nous a fait don des calques qu'il a pris, en 1896, avec l'aide du P. Cadière, des inscriptions chames des grottes de Phong-nha (Quảng-bình). Ces inscriptions, mal formées, gravées sur une sorte de sédiment mou qui se détache par endroits et très difficiles à relever, se sont refusées jusqu'ici à tout essai de déchiffrement. M. Paris a fait à ce sujet une communication au Congrès de Hanoi de 1902 (cf. ***Premier Congrès international des Etudes d'Extrême-Orient***, p. 99-100).

— Nous avons pu nous procurer le texte complet de l'un des plus importants ouvrages de la littérature historique de l'Annam, le *Lịch triều hiến chương loại chí* 歷朝憲章類誌, de Phan-huy-Chú 潘輝注 (nº 98 de la *Liste des sources*), dont M. Pelliot n'avait pu retrouver que 29 livres sur 49 à la Bibliothèque du Nội-các 内閣.

— Nous avons reçu des éditeurs les ouvrages suivants :

A. Schroeder. *Annam. Etudes numismatiques*. Paris, Leroux, 1905, 2 vol. (texte et planches).

J. Berjot. *Premières leçons d'annamite*. Paris, Leroux, 1907 (cf. *supra*, p. 112). — *Premières leçons de japonais parlé*. Ibid., ib.

Adh. Leclère. *La Crémation et les Rites funéraires au Cambodge. Crémation de Sa Majesté Noroudam, Roi du Cambodge*. Hanoi, F.-H. Schneider, 1907, in-4º, IV-155 p.

R. Deloustal. *Manuel de Cantonnais*. Hanoi, F.-H. Schneider, 1907, in-4º (cf. *supra*, p. 123-125).

— Les ouvrages suivants nous ont été adressés par leurs auteurs :

A. Barth. *L'inscription du reliquaire de Piprawa*. Extr. du *Journ. des Savants*, oct. 1906. — *The Inscription on the Piprahwa Vase*. Extr. de l'*Indian Antiquary*, vol. XXXVI, Bombay, 1907.

Général L. de Beylié. *L'architecture hindoue en Extrême-Orient*. Paris, Leroux, 1907 ; in-4º, 416 p. L'ouvrage est dédié à M. L. Finot.

Commandant Bonifacy. *Les groupes ethniques de la Rivière Claire (Haut-Tonkin et Chine méridionale)*. Extr. des *Bull. et Mém. de la Société d'Anthrop. de Paris*, 1907. — *Etude sur les Tày de la Rivière Claire au Tonkin et dans la Chine méridionale (Yunnan et Kouang-si)*. Extr. du *T'oung-Pao*, 1907, nº 1.

R. Brandstetter. *Malaio-polynesische Forschungen. IIe Reihe*. III. *Ein Prodromus zu einem vergleichenden Wörterbuch der malaio-polynesischen Sprachen für Sprachforscher und Ethnographen*. Luzerne, 1906.

A. Cabaton. *Raden Paku, Sunan de Giri (Légende musulmane javanaise). Texte malais, traduction française et notes*. Extr. de la *Rev. de l'Hist. des Relig.*, 1906.

L. Cadière. *A la recherche des ruines chames*. Articles parus dans *Les Missions Catholiques*, 1906, nºs 1937 à 1941.

E. Clavery. *Occident et Extrême-Orient à propos d'un livre récent*. Paris-Nancy, 1906. Le livre dont il s'agit est l'ouvrage de M. M. Courant, *Etudes sur l'éducation et la colonisation*.

Đỗ-Thận. *Sách kuốk-ngữ mới. Nouvel alphabet kuốk-ngữ*. Hanoi, Schneider, 1906.

V. Davant. *Cours pratique de langue annamite*. Saigon, 1907.

Ph. Eberhardt. *La badiane au Tonkin*. Extr. du *Bull. écon. de l'Indo-Chine*, nouv. sér., nº 49, janv.-févr. 1906.

Col. G. E. Gerini. *Siām's Intercourse with China, seventh to nineteenth Century*. Extr. de l'*Imper. and Asiat. Quarterly Review*, 1906. — *The Hanoi Exhibition, the first International Congress of Far Eastern Studies. A Trip to the ancient Ruins of Kamboja*. Extr. de la même publication, 1906.

J. Groneman. *Een Karma-Legende. Een merkwaardige beeldengroep aan de Tjandi Bàràboedoer*. Soerabaia, 1906. — *Een Angkor-Vereeniging, tot behoud der oude monumenten in Indo-China*. Extr. du *De Locomotief*, 16 sept. 1907.

Madrolle. *Tonkin du Sud. Hanoi*. Publ. du Com. de l'Asie française, 1907 (cf. *supra*, p. 111).

Edm. Nordemann. *Nguyễn-Chại da huấn ca. Instructions familiales de Nguyễn-Chại*. 2e éd., Huê, 1907.

Rev. Timothy Richard et Yang Wên Hwui. *The Awakening of Faith* (d'Açvaghosa). Changhai, Christ. Liter. Soc., 1907.

H. Russier. *Le Partage de l'Océanie*. Paris, 1905, in-8°.

J. S. Speyer. *Het zoogenaamde groote verhaal* (*De Bṛhatkathā*) *en de tijd zijner samenstelling* Extr. des *Versl. en Meded. der k. Ak. van Wetensch., Afd. Letterkunde*, 1907.

A. Vissière. *Un quatrain de l'Empereur de Chine*. Extr. du *Bulletin de la Soc. franco-japon. de Paris*, mars 1907, n° VI. — *Nouveaux centres administratifs chinois sur la Soungari* Extr. du *Bull. de Géogr. histor. et descript.*, 1907, n° 1. — *Recueil de textes chinois*. Livr. XII et dernière, contenant l'avant-propos et la table des matières.

E. von Zach. *Lexicographische Beiträge. IV*. Péking, 1906 (cf. *supra*, p. 125).

Musée. — M. G. Maspéro, administrateur de Bien-hoa et correspondant délégué de l'École française d'Extrême-Orient, nous a fait don d'une caisse d'armes, outils et débris de poteries préhistoriques provenant de l' « île de la Tortue », près de Bien-hoa.

— M. le capitaine d'Ollone, qui dirige en ce moment une mission d'exploration en Chine, nous a envoyé un grand nombre de débris en terre cuite ramassés par lui et ses compagnons dans la grotte dite « des Merveilles », au cours d'une excursion dans la célèbre baie de Halong. Ce sont des fragments de minuscules édifices, du modèle bien connu des *thap* annamites et des « pagodes » chinoises, sur plan carré avec des étages superposés et ornés de niches sur les quatre faces : les traits les plus reconnaissables qu'ils aient gardés des vieux *stūpas* indiens sont le couronnement de parasols enfilés sur une hampe et aussi leur caractère funéraire. Il est probable que ce sont des *ex-voto* apportés par des pèlerins.

— Nous avons acquis de notre correspondant, le P. Durand, trois statuettes d'un réel intérêt : 1° un Buddha assis, haut de 0,14, dont le socle porte l'inscription : *Praḥ Budha Gotamō*, « Saint Buddha Gotama » ; cette statuette a été trouvée dans le huyện de Bồng-sơn, phủ de Hoài-nhơn, province de Binh-định. — 2° Une statuette polychrome, debout, de porteur d'insignes, haute de 0,08 — 3° Une statuette debout de femme, probablement de suivante, haute de 0,13. Ces deux derniers objets ont été trouvés dans les décombres d'une tour (ou d'un groupe de tours) en ruines, qui n'est pas portée à l'inventaire, à trois kilomètres environ de la citadelle de Binh-định, sur la gauche et à 150 mètres environ de la route qui va de ce point à An-nhơn et Đồng-phò.

Nous avons des doutes sur la provenance chame du Buddha assis, qui est d'un type nettement laotien et dont la tête était primitivement surmontée de la pointe si caractéristique des Buddhas taïs. Mais les deux autres statuettes sont bien chames : elles doivent par suite être antérieures au milieu du XVe siècle, date à laquelle les Chams ont été chassés définitivement du Binh-định (cf. Aymonier, *Les Chams et leurs religions*, p. 15-16).

— Le Résident supérieur au Tonkin nous a remis pour notre collection numismatique les médailles commémoratives de l'Exposition de Hanoi de 1902, l'une due à Roty (épreuve en bronze), l'autre à Patey (épreuves en bronze et en argent).

*
* *

— Les arrêtés du 17 octobre et du 7 novembre 1905 ont institué, sous le nom de « Mission permanente indochinoise en France », au profit de mandarins, de fonctionnaires indigènes ou de lettrés désignés chaque année, des voyages d'études en France dont la durée a été fixée à un an. La mission est divisée en quatre sections, qui ont, à tour de rôle, pour centre d'études, les villes de Marseille, Lyon, Nancy et Paris, et dont chacune est dirigée par un fonctionnaire

français. L'institution a commencé à fonctionner en février 1906 : le premier groupe était constitué à peu près exclusivement de mandarins annamites et cambodgiens. Le second groupe, qui vient de partir, comprend quelques interprètes.

Les mandarins qui faisaient partie du premier envoi sont revenus en Indochine au commencement de l'année. Ils paraissent avoir rapporté de leur séjour en France l'impression la plus favorable. Plusieurs d'entre eux ont tenu à la faire connaître à leurs compatriotes dans des conférences, où ils n'ont pas manqué de mêler les enseignements aux souvenirs. C'est ainsi que le tri-phủ Nguyễn-năng-Quốc 阮 能 國, qui était chef de cette première mission, a fait le 24 mars, à Thường-tín 常 信 (province de Hà-đông), devant plus de 600 auditeurs, le récit de son voyage : il a terminé en préconisant la constitution de sociétés coopératives et mutualistes parmi les habitants de la province. Mais c'est surtout M. Trần-tán-Bình 陳 贊 平, tri-phủ de Hoài-đức 懷 德 (province de Hà-đông), qui s'est signalé par son zèle et ses extraordinaires succès de conférencier. Il n'a rencontré de difficultés qu'à Bắc-ninh, où les mandarins, inquiets des attaques qu'il dirigeait contre eux, avaient émis la prétention de ne pas être pris à partie par lui et d'être ses seuls auditeurs ; la conférence, annoncée pour le 24 avril, n'eut pas lieu. Celle qu'il a prononcée le 6 mars à Nam-định a été publiée dans le *Đại nam đồng văn nhật báo* 大 南 同 文 日 報 et traduite pour la *Tribune indo-chinoise* par M. Tân-nam-Tử. Nous croyons intéressant d'en reproduire ici les principaux passages. Il est curieux d'y relever les impressions produites sur un Annamite intelligent, mais ignorant le français, par un court séjour dans la métropole ; mais il est plus instructif encore d'y voir avec quelle facilité les Annamites progressistes s'affranchissent de conceptions que notre éducation coloniale nous faisait considérer comme sacro-saintes à leurs yeux et presque indéracinables.

« O vous tous, mes frères, a commencé l'orateur, accordez-moi un moment d'attention. Je serais heureux, si après m'avoir entendu, vous disiez que vous avez passé un moment agréable.

« Je me nomme Trần-tán-Bình ; je suis l'un des dix que le Gouvernement du Protectorat a, dans un esprit de réformes, envoyés en France en février 1906, pour regarder tout ce qui peut nous intéresser là-bas, dans le beau pays, et revenir le conter à nos compatriotes pour que tous en profitent.

« Oui, j'ai été dans le pays magnifique. Ce que j'y ai vu, je ne l'avais jamais vu ; ce que j'y ai entendu, je ne l'avais jamais entendu.

« O génie humain ! O intelligence humaine ! je n'avais jamais pu penser que vous pussiez être poussés à ce degré ! Partout, dans ce pays, je n'ai vu que des marques de richesse et de puissance. Que d'argent, que d'efforts intellectuels, cela a dû coûter !

« Maintenant me voici parmi vous. En remettant le pied sur le sol natal, ma première impression fut toute de tristesse et de regrets ! Cette impression subsiste toujours.

« Je suis triste, parce que j'ai pu faire une comparaison et cette comparaison m'a fait trouver mon pays bien inférieur. Notre éducation nationale a suivi et suit encore une fausse voie ; notre commerce est nul ; nous n'avons aucune industrie ; nous n'avons aucun talent ; nous n'avons aucune vertu ; la fraternité ne règne pas entre nous ; chacun ne voit que soi-même. Oui, peuple sauvage, peuple barbare, nous sommes tout cela ! »

M. Bình exprime ensuite quelques regrets sur la façon dont quelques-uns de ses compatriotes envisagent le rôle de la France en Indochine :

« Les Français sont venus ici assumer notre protection ; ils vivent avec nous sur la même terre ; ils demeurent avec nous sur le même sol ; ils nous aiment ; ils sont nos maîtres et nos amis ; ils entreprennent toutes les réformes pour nous diriger vers le progrès, et nous ne semblons pas nous y mettre de bon cœur. Il y en a encore parmi nous qui rêvent de changer de position, rêve insensé !

« Je tremble d'effroi quand je songe à une chose : c'est que, dans ce siècle de lutte, une élimination se fait dans l'espèce humaine ; le civilisé écrase l'ignorant, qui disparaît progressivement.

Résister à la lumière, c'est dont résister à son propre salut. Notre planche de salut est là, il suffit de la saisir : qu'attendons-nous pour le faire ? C'est devant le gouffre que je vous parle : vous en êtes à deux pas. Je vous préviens, parce que je ne peux pas concevoir sans frémir l'idée de l'effondrement d'une société à laquelle j'appartiens.

« Notre salut, c'est l'instruction, la propagation de l'enseignement. La France est là pour nous guider. Sans flatterie pour elle, je puis vous dire qu'elle est la nation où la pensée humaine, le génie humain a atteint le plus haut degré. Elle est donc mieux à même que n'importe qui de nous guider, de nous tirer du précipice où notre ignorance va nous précipiter. La nécessité de notre solidarité avec la France est aujourd'hui une évidence, un fait acquis sur lequel il n'y a pas à revenir. Nous pouvons tout avec elle, si notre volonté est ferme, notre détermination sans arrière-pensée. Ne songeons donc plus qu'à une chose : ouvrons notre cerveau à la science que la France nous apporte; soyons toujours unis ; marchons tous de concert dans la même voie. Pas de divisions, pas de sectes. C'est là le seul moyen de rattraper le temps perdu, de parvenir peut-être un jour à nous mettre dans l'échelle des nations immédiatement aux côtés de la France. »

M. Binh commence naturellement par la description des écoles, des musées, des bibliothèques qu'il a pu visiter. Mais si ces visites lui ont laissé d'agréables souvenirs, elles lui inspirent aussi d'amers rapprochements :

« Dans mes visites des écoles, j'ai été reçu de la façon la plus aimable par les directeurs, qui se sont tous fait un plaisir de me renseigner et de me guider dans mes visites. Dans les internats, on m'a montré les salles à manger, les dortoirs, les salles de bain, les cours de récréation, les salles de travail, les laboratoires. Que tout cela est bien disposé, bien tenu ! Les élèves, grands comme petits, sont partout d'une politesse parfaite pour les étrangers ; ils sont toujours bien soignés, propres, d'une mine qui vous les fait aimer. Pour résumer, je dis que chaque école est une pépinière où l'on prépare l'enfant à devenir un homme. Oh ! quel doux souvenir je garde de ces jeunes enfants de 8 ou 9 ans, rentrant de classe, la figure riante, l'air affable, nous causant avec plaisir, fiers de montrer qu'ils connaissaient le pays d'où nous venions, faisant avec quelques noms de pays le tour du monde, contents d'avoir étonné des étrangers par leurs connaissances en géographie, en histoire, en physique, etc.

« Le souvenir est riant, mais la comparaison est douloureuse ! Je ne parle pas de nos *nha-quê* (paysans) ; mais prenons nos citadins, nos lettrés, nos mandarins, notre élite enfin, et comparez-les à ces jeunes bambins, vous voyez qu'ils ne les valent même pas. O ciel ! nous sommes tous des hommes cependant ! L'Annam est pourtant un pays comme un autre, comme la France : mais la différence est que la France est un pays d'hommes cultivés.

« La chose serait bien moins frappante si nous ne savions pas écrire, si nous n'avions pas de littérature, si nous n'avions jamais étudié. Or nous étudions depuis des siècles ; mais quoi ?... des choses dont nous n'avons pas besoin ; nous commentons ce que disait Confucius à ses disciples au sujet de coutumes de la Chine d'il y a vingt-cinq siècles, et nous ne savons pas d'où vient ce que nous mangeons, ce qui nous sert de vêtement.

« Faisons mieux que cela dès maintenant. Étudions ce qui nous est utile. Apprenons ce qu'ont appris les Français, nos maîtres. Nous avons une langue qui, à l'aide du *quốc-ngữ*, peut se transcrire facilement et être apprise en très peu de temps. Traduisons en *quốc-ngữ* les ouvrages français, d'abord les ouvrages pour l'instruction primaire, puis ceux pour l'instruction secondaire et supérieure.

« J'insiste sur le *quốc-ngữ* : c'est une fortune dont on nous a dotés là. Dans le monde entier, il n'y a pas un pays qu'on puisse nommer pays civilisé, qui n'ait sa langue et son écriture. La langue est un instrument ; bien plus, elle est comme votre main, qui sert à tout ce que vous faites. Se servir de la langue française ou des caractères chinois pour étudier, c'est abandonner l'usage de sa propre main, pour travailler avec des instruments empruntés dont il faut d'abord apprendre à se servir. Le *quốc-ngữ* n'est pas difficile à apprendre ; 3 ou 5 mois vous suffisent

pour le lire et l'écrire couramment. Les livres écrits en *quôc-ngữ* auront cet avantage d'être compris des femmes, des enfants, de n'importe qui. C'est le seul véhicule qui puisse porter la lumière dans toutes les âmes, c'est le seul moyen d'éclairer toute la masse du peuple.

« Donc toutes nos aspirations doivent être : l'instruction populaire, la vulgarisation, l'idée d'amour mutuel, de solidarité inculquée à tous les esprits.

« Et surtout, j'insiste encore sur ce point, marchons avec la France. Elle est la source de toutes les lumières; elle est encore notre guide indispensable, le seul sur lequel nous devons compter. Où donc les Japonais et les Chinois d'aujourd'hui ont-ils puisé leurs nouvelles sciences, si ce n'est en Europe ou en Amérique ? Nous n'avons pas besoin d'aller si loin, nous autres, notre maître est chez nous. C'est de lui que nous devons obtenir notre délivrance de l'enfer où nous sommes.

« Pour terminer, je formule ici devant vous, mes frères, un vœu ardent pour notre pays : ce vœu est que tous, riches comme pauvres, moi, mandarin, comme vous, mademoiselle qui vendez du thé, comme vous là-bas, qui tirez un pousse pousse, nous sachions lire un journal. La chose est ainsi en France. Tous, fonctionnaires, commerçants, cireurs de bottes, cochers de fiacre, portefaix, charretiers, tous lisent, et qui lit pense ! Oh ! comme mon cœur et mes entrailles seront rafraîchis le jour où je verrai cela, chers frères ! L'instruction répandue, c'est la clef de la civilisation, de la richesse, de la puissance. La France nous seconde, elle nous tend la main, prenons-la et marchons. »

Vient ensuite une description de l'activité commerciale en France, de l'estime où y sont tenus les grands commerçants, des effets heureux d'une concurrence ardente, des grands magasins de Paris :

« Faisons maintenant une comparaison du tableau que je vous ai tracé avec notre pays ; je ne puis le faire sans pousser un long soupir. Quel peuple mort nous sommes ! Il me semble que nous dormons.

« Nous n'avons pas un seul commerçant ; car je n'appelle pas ainsi des gens qui ne font que transporter quelques paquets de papier ou quelques gâteaux d'un village dans un autre, pour vendre ici 10 cents ce qu'ils ont acheté là-bas 9 cents ; ni des gens qui jettent quelques grains dans la terre, patientent quelques mois, coupent le riz et attendent que le Chinois vienne l'acheter. Nos compatriotes ne s'occupent de faire quelques échanges que parce qu'ils doivent manger. Le matin, on tâche de se procurer quelques sapèques pour le déjeuner. Après déjeuner, on cherche à gagner son dîner, et si le client ne vient pas, on se croise les bras sur les genoux et on se laisse dévorer par la faim. Il y en a bien quelques-uns qui gagnent un peu plus que ce qu'il leur faut pour vivre, mais comment ? en mentant, en trompant. Quand on leur parle de la science du commerce, ils restent sourds. Pas de confiance réciproque ; celui qui a amassé quelque argent l'enterre ; celui qui n'en a pas cherche à en avoir autrement qu'à la sueur de son front. Il y a bien quelques boutiques, mais elles desservent tout au plus une rue : il semble que, pour nos commerçants, servir plus d'une rue est au-dessus de la force d'un homme. On organise bien quelques sociétés entre deux ou trois personnes, mais seulement pour transporter des marchandises à l'intérieur d'une province. Il n'est pas possible à un habitant de Hanoi de savoir où se trouve Thừa-thiên ou Saigon, encore bien moins ce qu'il y a par-delà les mers. Il n'est pas un seul homme qui ait l'idée de s'enrichir autrement qu'en exploitant ses compatriotes.

« Nous ne nous contentons pas d'être paresseux, nous tâchons encore d'être imbéciles. Aux yeux des Annamites, tout ce qui est chinois, tout ce qui est français est plus beau, plus solide que les produits industriels indigènes. Tous ont cette idée dans la tête : ils n'en démordent plus. Un compatriote vient-il à fabriquer quelque article, on l'estime d'avance inférieur aux articles étrangers. Ainsi, Monsieur le Mandarin reçoit plus volontiers une boîte de thé de Chine qu'un paquet de thé annamite qui n'est pas moins bon ; Monsieur l'Interprète porte avec orgueil une robe en soie de Chine, alors que la soie de La-khê ou de La-cả vaut tout autant comme beauté et peut-être davantage comme solidité. Regardez-vous un peu, mes frères, de

la tête jusqu'aux pieds. Vos cheveux sont couverts d'un turban en crépon de Chine, votre corps est entouré d'une robe de satin de Chine, votre main tient un parapluie qui vient de France, vos pieds portent des bottines venant de Paris. Entrez dans une de vos maisons, regardez : ici, au plafond, une suspension américaine ; là, sur le mur, une pendule anglaise ; là, sur la table, un service à thé complet en porcelaine de Chine ; là, des deux côtés de la table, ô honte ! des chaises longues fabriquées en Chine. La suspension, la pendule, le service à thé, cela passe encore, mais des meubles ! des morceaux de bois ajustés ! il faut que ce soient aussi les Chinois qui vous les fabriquent. On peut ignorer comment se fond l'acier, comment se fabrique le verre, de quoi se compose l'émail ; mais on doit savoir comment on fend le bois ; on doit savoir couper des planches, les raboter, les ajuster les unes aux autres.

« O ciel ! Sommes-nous un peuple ? Sommes-nous des hommes ? Savons-nous donc compter, pour ignorer que quand on dépense il faut gagner ? Nous achetons tout aux autres, et qu'est-ce que nous leur vendons ? Nous nous appauvrissons tous les jours davantage. Eh quoi ! on s'étonne de voir encore des gens mendier, des gens mourir de faim. Eh bien ! nous mendierons tous, nous mourrons tous de faim un jour, et nous n'en sommes pas loin, c'est moi qui vous l'affirme.

« C'est ma patrie pourtant. C'est la nôtre, à nous tous ! Et vous souffririez cela, mes frères ? Non, je pense. Vous vous apercevez tous comme moi de la ruine où nous allons, du précipice au bord duquel nous sommes. Oui ! du courage, il nous faut du courage et un effort immense, un effort désespéré.

« Cet effort, le gouvernement nous aide à le faire. Voyez les sociétés *Đồng-lợi* de Haiphong, *Thông-ich* de Thái-binh : c'est la réunion des petits bouts de force qui nous restent. Mettons-nous-y tous, commerçants, mandarins, interprètes, chefs de canton, lí-trưởng ; fondons-en autant que nous pourrons. Chaque société coopérative est un faisceau de forces ; toute réunion d'efforts aboutit à quelque résultat. Ajoutons à une volonté de fer une confiance réciproque. C'est le seul moyen d'engendrer de nouvelles forces pour lutter contre la faim qui arrive, contre la misère qui menace. Une fois à l'abri de la misère, nous songerons au bonheur que nous avons négligé et qui fuit, à la prospérité du pays qui s'en va.

« Il y en a parmi vous qui parlent de lutte. Pour moi il n'y a pas de lutte plus terrible que la lutte avec l'argent. L'argent, c'est plus que les canons qui crachent du feu ; c'est plus que la torpille qui détruit tout. Mais il n'est pas pour le moment question de lutte. Contentons-nous de nous défendre, ne nous laissons pas écraser par le Chinois. Il sera toujours temps plus tard de songer à écraser les autres ! »

M. Binh passe ensuite à l'agriculture. Il décrit le développement et le caractère scientifique qu'elle a pris en France, et de sa comparaison avec l'agriculture annamite tire des conclusions sévères, et un peu injustes, pour ses compatriotes et de curieuses considérations sur le rôle du colon français :

« J'ai été souvent faire des excursions dans la campagne française, et que de fois je suis resté en extase devant le spectacle grandiose de la nature transformée par l'homme, devant ces tableaux déjà grands par la nature, mais rendus plus superbes par l'intervention de l'activité humaine ! Quelle réjouissante contemplation que celle de ces vallées immenses peuplées d'hommes qui travaillent ! Chacun de ces toits rouges abrite non pas d'indolents réciteurs de vers et d'inutiles rêveurs, mais des travailleurs robustes pour qui l'idée d'un repos de deux jours par semaine serait une honte...

« Dans notre pays, l'agriculture semble être la principale, la presque unique occupation du peuple, et cependant elle est dans un état rudimentaire. Chaque paysan ne voit que le morceau de terre qui nourrit sa famille. La charrue dont nous nous servons est la même charrue qui a servi à nos pères depuis des éternités. Un cultivateur qui a découvert quelque procédé nouveau le garde pour lui seul. Personne n'a eu l'idée d'enseigner par des livres l'art de faire produire la terre. Tout sentiment de prévoyance est absent. Malgré la fréquence des disettes, nos campagnards ne veulent jamais admettre qu'elles puissent revenir. Tous ont cette habitude,

la plus absurde au monde, de feindre de croire qu'une année de sécheresse doit être exceptionnelle. De sorte que chaque laboureur ne voit que les besoins de l'année. On néglige l'étude des mesures préventives, parce que, absurdité des absurdités ! les mauvaises récoltes sont attribuées aux mauvais génies, à la destinée de l'année. Il n'y a rien à faire, dit le *nhaqué*, quand le buffle de l'almanach est de telle couleur.

« Dans l'agriculture, comme dans le commerce, nous n'avons pas l'idée de coopération. On ne voit pas une seule société agricole dans le pays. Dix familles meurent quelquefois de faim à côté d'une terre trop vaste pour pouvoir être exploitée par chacune d'elles séparément, mais que l'union de leurs moyens pourrait parfaitement mettre en valeur. C'est à cause de cet isolement des efforts que toute la haute région du Tonkin est restée inculte, alors que le Delta ne suffit plus aux besoins de ses habitants. Il y a cependant du travail pour tous les bras ; seul le défaut d'une organisation méthodique unissant les capitaux à la main-d'œuvre oblige ces bras à rester inactifs, pendant que l'ouvrage les appelle.

« Je n'ai à ma portée aucun document qui me permette d'estimer la proportion exacte des terres cultivées en Indochine, mais il est notoire qu'elle est minime relativement à l'immense superficie du pays. Et cependant on peut dire que nous nous suffisons à peine.

« Imaginez toute cette surface immense cultivée : vous concevrez combien le peuple annamite serait dans l'aisance. Non seulement on ne verrait plus tant de mendiants dans nos rues ni tant de gens qui se livrent à la piraterie parce qu'ils ne savent que faire, mais encore nous admettrions avec plus de plaisir tout concours étranger. La présence des Français et des Chinois dans le pays ne serait plus une gêne pour l'indigène ; elle constituerait au contraire une aide efficace pour la mise en valeur du pays.

« Combien de Français, convaincus de cette vérité, ont tenté de nous initier au défrichement de nos terres incultes ; mais ils n'ont rencontré que des mauvaises volontés. Que d'efforts déçus ! que de découragement pour ces braves travailleurs ! Et le peuple annamite semble en vouloir encore à ces colons, dont l'intention est la plus honnête : s'enrichir en enrichissant le peuple annamite. Un colon apporte des capitaux pour défricher des terres que nous abandonnons. La chose est non seulement licite, mais humanitaire. Il fait appel à nos bras : nous lui faisons aussitôt des conditions exorbitantes, parce que, dans notre esprit imprégné d'un nationalisme égoïste, nous ne voulons voir en ce cultivateur qu'un envahisseur. D'où l'obligation pour le colon de chercher à sauver son capital. Au lieu d'entreprendre les travaux de développement pour lesquels vous lui refusez votre concours, il se voit dans la nécessité de partager avec vous un travail qui n'est déjà qu'à peine suffisant pour vos besoins : l'exploitation du Delta. Et alors ce sont des cris à l'injustice, à l'usurpation ! . . . .

« Savez-vous ce qu'il faut faire pour remédier à cet état de choses ? Mettons-nous nous-mêmes d'abord à développer notre agriculture. Laissant le Delta à ceux qui ne sont capables d'aucun effort, allons nous-mêmes mettre en valeur, de tous nos efforts réunis, cette région immense qui entoure nos cinq provinces. Une fois que nous serons bien en train, nous verrons bientôt que non seulement nous n'avons rien à perdre à avoir les Français avec nous, mais encore qu'ils peuvent nous être d'un concours pécuniaire des plus efficaces, tout en tirant parti, eux aussi, de leurs avances. Un premier élan donné par les Annamites est absolument indispensable pour convaincre le peuple ignorant que l'addition des efforts français aux nôtres est nécessaire et beaucoup plus profitable au peuple annamite qu'aux colons français ; alors ces colons cesseront d'être les croquemitaines des villages du Delta, pour reprendre le véritable rôle qu'ils se sont toujours assigné : aider les Annamites à mettre leur pays en valeur. »

Le conférencier fait ensuite un tableau idyllique de ce que serait le Tonkin, si les Annamites, unissant leurs efforts et acceptant sans arrière-pensée la coopération des capitaux et des colons français, réformaient leurs procédés agricoles et défrichaient les immenses territoires encore incultes de la haute région. Puis il passe à l'étude de l'industrie française : ici, la comparaison devient trop écrasante, et M. Binh estime que les Annamites n'ont qu'une seule arme qui leur permette d'engager la lutte : c'est la coopération.

« Je sens, hélas ! qu'il est bien tard pour nous mettre à la lutte avec la conviction de remporter la victoire, tellement nous sommes déjà épuisés et tellement notre ignorance est encore profonde ! Mais faut-il nous laisser abattre ? Laisserons-nous s'épuiser complètement la minime quantité de force qui nous reste ? La moindre lueur d'espoir ne peut-elle pas nous réveiller ? Non, faisons un suprême effort, utilisons toutes les forces qui nous restent, unissons-les.

« Je veux vous parler de la coopération. C'est le moyen des faibles. Il n'y a que peu d'Annamites qui, à eux seuls, puissent entreprendre quelque travail important, mais en nous unissant, il est encore possible de monter quelques ateliers, quelques fabriques, où nous ferons ce qui nous paraît le plus nécessaire.

« On commencera par les choses les plus faciles. Il ne faut pas nous lancer dans des utopies. Contentons-nous au début de faire nos achats le plus directement possible. Remplaçons autant que nous le pouvons le Chinois dans le rôle d'intermédiaire. Nombre de maisons chinoises ne font que nous revendre des objets qu'elles achètent en France, et elles font fortune. N'est-ce pas assez d'avoir à recourir aux autres pour ce qui nous est nécessaire ? Faut-il encore passer par des intermédiaires pour l'avoir ? Quant à monter des usines à vapeur, installer des fabriques, nous y songerons plus tard, à mesure que nos moyens nous le permettront. Avec l'argent que nous aurons, je ne dis pas gagné, mais économisé, nous enverrons des jeunes gens en France pour étudier les métiers qu'on pourra exercer facilement. Pendant que nous économiserons de l'argent pour monter nos usines, nos enfants étudieront les moyens de les faire fonctionner.... »

Le conférencier aborde ensuite l'organisation politique de la France ; il montre le changement complet qu'a produit dans ses idées le spectacle des institutions démocratiques :

« Dans mon esprit de mandarin du vieux mode, je me figurais toujours un pays comme un troupeau dirigé par quelques hommes à qui le Ciel aurait donné le privilège de le conduire à leur guise, de prélever sur le fruit du labeur des paysans une dîme de droit divin pour faire leur richesse et le bonheur de leur famille. Lorsque pour la première fois je lus, dans une traduction chinoise d'un livre européen, le mot « République, » je ne pouvais concevoir comment un Etat pouvait subsister sans Roi qui ordonne, sans « pères et mères du peuple », qui administrent des coups de rotin à leurs enfants. Ce nom de « domestiques du peuple » que les réformistes chinois donnent aux fonctionnaires sonnait mal à mes oreilles. Comment, me demandais-je, des hommes qui passent des années à étudier pour être reçus aux examens triennaux, peuvent-ils sans injustice ne servir qu'à travailler pour cette vile populace ? Comment se peut-il qu'ils n'aient pas une supériorité sur les autres ? Les termes « égalité », « fraternité entre tous les hommes », choquaient violemment mes oreilles. Comment, me disais-je, ce laboureur qui s'écorche les mains à pousser la charrue, ce moissonneur qui patauge dans la boue, ce marchand qui vend des buffles et des bœufs, ce charpentier qui porte sa caisse d'outils au bout d'une hache, ce maçon qui construit des murs, comment tous ces gens peuvent-ils être mes égaux, mes frères, à moi qui possède dans mon cerveau les Quatres Livres classiques, les Cinq Livres canoniques, et tant d'autres choses dont la connaissance est nécessaire pour mériter les bienfaits du Ciel, pour recevoir sur un lit sculpté les salutations de mes administrés, pour faire distribuer des coups de rotin à ceux qui ne me plaisent pas, pour me promener sur un palanquin rouge avec deux porteurs de parasols aux deux côtés, pour avoir une suite dont les *dq !* retentissent au loin quand je veux fumer ma pipe à eau ? Comment pouvais-je considérer tous ces privilèges comme usurpés ?

« Je suis parti du Tonkin avec un scepticisme qu'aucune lecture, qu'aucun raisonnement n'avait pu m'ôter. Je suis convaincu maintenant que de par le monde, il y a une nation, et même plusieurs, où la souveraineté réside dans le peuple, où les fonctionnaires, voire le plus grand, le chef de l'Etat, qui est le Président de la République, n'ont qu'un pouvoir exécutif, c'est-à-dire qu'ils ne font autre chose que de faire ce qu'ont décidé les représentants élus par le peuple. »

L'étude de la commune française a bouleversé tout aussi profondément les idées de M. Bình sur les institutions communales : il n'est plus éloigné de voir maintenant dans l'extrême cohésion de la commune et la force du sentiment communal l'une des causes qui s'opposent le plus fortement au développement économique et social du peuple annamite :

« Ce qui distingue essentiellement la commune française de la commune annamite, c'est que la première ne lie pas le Français à son village natal, tandis que nous, Annamites, à cause de la grande variété des institutions communales, nous nous croyons en Chine ou en Amérique aussitôt sortis de notre village. Tel qui est né à Đình-bang ne peut pas vivre à Phù-liên, à cause de la différence des coutumes ; tel autre préfère acheter deux fois plus cher un sào de rizières dans le territoire de son village que la même surface de terre située sur le territoire du village voisin ; nous aimons mieux être pauvres dans notre commune que riches dans une autre. C'est là la cause de l'esprit casanier des Annamites, de leur patriotisme qui s'arrête à la porte du village, du peu de relations qui existent entre les gens ; d'où l'absence de tout sentiment de solidarité ; d'où l'impossibilité de faire quelque chose de grand, de s'entendre entre compatriotes pour une entreprise commerciale, industrielle ou autre ; d'où encore l'abandon des quatre cinquièmes des terres cultivables ; d'où l'ignorance complète de tout ce qui n'est pas le hameau où l'on a sa case. Le Français, au contraire, est chez lui dans toute l'étendue de la France ; son village est là où il se trouve ; il participe aux dépenses comme aux avantages du lieu où il établit son domicile.

« Cette infériorité morale du peuple annamite, cette organisation évidemment mauvaise, quelles en sont donc les causes ?

« Certains attribuent l'étroitesse de nos institutions à la petitesse de notre esprit. Je crois cependant que nous avons la faculté de penser comme tout le monde et que, si nos vieilles institutions persistent, c'est qu'elles ont eu leur raison d'être à un moment donné et qu'elles ont le malheur d'avoir été parfaites au temps de leur établissement, comme toutes les choses de notre vieille Asie. De même que la doctrine de notre grand maître Confucius était parfaite pour l'époque où elle a été imaginée, de même l'institution de notre xã était parfaite pour le temps où nos pères formèrent leurs villages. Ce qui est parfait subsiste, et la postérité a une tendance à adapter les circonstances nouvelles à l'institution plutôt que de modifier l'institution même suivant les circonstances. En Europe, on a cet avantage de n'avoir rien eu de parfait. L'imparfait se transforme suivant les nécessités et se perfectionne de jour en jour. La commune française est une de ces choses qui sont toujours à perfectionner.

« Ainsi donc, pour que des réformes puissent se faire dans quelque sens que ce soit, il est indispensable que nous abolissions notre institution communale. La chose est difficile, mais non impossible. Le contact d'une civilisation telle que celle que nous apporte la France, produit une perturbation dans notre équilibre social, qui ne peut plus se maintenir : pour le changer, il nous faut un effort immense, effort que nous ferons cependant, j'en suis convaincu, car nous nous apercevrons de la fausse position où nous sommes. Mais nous voulons suivre la France dans sa course, et nous avons les pieds enchaînés dans les liens du village. Nous hésitons encore entre deux partis : rester en place ou courir ; en l'état actuel des choses, ces hésitations ne peuvent pas durer. »

S'il fait entrevoir ainsi à ses compatriotes la possibilité et la nécessité d'une réforme politique et communale, M. Bình les met en garde contre une hâte inconsidérée qui ne pourrait amener que des catastrophes. Les réformes doivent être préparées par une transformation des esprits qui ne peut être produite elle-même que par l'instruction. Et M. Bình revient une fois de plus, — « mais, dit-il, la chose ne saurait trop se répéter » —, sur la nécessité primordiale du développement de l'instruction et d'une entière confiance dans les efforts que fait le gouvernement français pour la répandre. Mais la partie la plus intéressante de la conférence est la peinture, pleine d'aperçus piquants et inattendus, du caractère français, tel qu'il est apparu à M. Trần-tấn-Bình :

« Il est assez téméraire de la part d'un Annamite sachant tout juste dire « Oui », « Non », « Monsieur », « Madame », de peindre le Français, dont la mentalité est si différente de la nôtre. Mais si la tâche est difficile, elle n'est pas impossible : elle est en tous cas beaucoup plus facile que la peinture de l'Annamite par un Français.

« C'est que la mentalité française se laisse plus aisément observer en raison de sa simplicité. Rares sont, dans ce pays, ces natures compliquées qu'on rencontre chez nous et qui déroutent les plus malins observateurs. Le Français est bon ou méchant, droit ou fourbe, mais ses qualités et ses défauts se manifestent dans ses moindres discours, dans ses moindres gestes. Sans entendre un mot de français, il m'a été possible de connaître mon homme après deux minutes d'une conversation, faite par l'intermédiaire d'un tiers. A quoi cela tient-il ? C'est que, dans ce pays, l'éducation est plus positive. L'enfant, en étudiant sa langue, apprend à dire ce qu'il pense, tandis que chez nous nous apprenons à parler d'une certaine façon. A ces mots, à ces variations d'accent, à ces gestes, on voit que les mots de cette langue ne servent que d'instrument à la pensée. Je parie que dans un dialogue entre Français vous n'entendrez jamais de grands mots prononcés inconsciemment, comme il arrive à nos lettrés d'écrire les pensées les plus sublimes sans y songer le moins du monde. A mon avis, c'est cette façon vraie d'employer la langue qui fait le génie français, qui fait qu'on croit ce qu'on lit et ce qu'on entend.

« Chez nous, on est tellement habitué aux belles phrases qu'elles ne frappent plus l'oreille, même lorsqu'elles sont bien l'effet du jugement. Dans notre littérature, rien n'est plus grave : on abuse tellement des beaux préceptes qu'ils finissent par n'être plus que des fleurs littéraires. Les livres n'instruisent que lorsque le lecteur y recherche non pas le bon mot, la tournure élégante, mais seulement l'idée, et pour cela il faut qu'il croie que le texte n'est que la photographie de la pensée de l'auteur. Dans la conversation comme dans les livres, le Français a cette qualité de dire ce qu'il pense.

« La ruine de la pensée annamite vient du mauvais usage que nous faisons des caractères chinois. Nous pensons, croyez-le, aussi bien que n'importe qui, en dépit de tout ce qu'ont avancé des personnes qui écrivent des « psychologies du peuple annamite », après être restées trois ans en Indochine (1). Ce qui entrave le développement de notre pensée, c'est l'introduction des caractères chinois et l'usage que notre gouvernement voulait que nous en fissions. On ne nous a jamais demandé que de la mémoire ; nous n'avons eu que de la mémoire. Qu'on change maintenant le programme des concours triennaux, et au lieu de nous demander ce que pensait Confucius ou Mencius sur telle ou telle chose qui s'est passée sous Nghiêu, sous Thuân, qu'on nous fasse dire ce que nous pensons de telle ou telle chose que nous avons là devant les yeux, et l'on verra si nous sommes capables de penser.

« Mais trêve de compliments ! Ce n'est pas le moment de nous en faire. Du reste, ne prophétisons pas. Le programme des concours triennaux sera changé, et nous verrons si nous saurons en profiter.

« Pour le moment, je reprends mon pinceau et je continue mon tableau.

« Le Français non seulement pense, mais pense fermement, de sorte que chacun a ses opinions et n'en démord jamais. La chose n'est pas toujours bonne, surtout en ce siècle où nul ne peut prétendre être parfait, mais elle est excellente lorsqu'il s'agit de mettre en pratique des idées unanimement reconnues bonnes.

« Malgré son opiniâtreté, le Français reste infiniment poli, mais d'une politesse franche et fière. Pour réfuter les opinions d'un homme, on dit en France : « Je regrette, Monsieur, de n'être pas de votre avis, ne vous en déplaise » (textuel). Chez nous, on dit par exemple : « Excellence, vous avez parfaitement raison, mais...., mais.... je pense humblement.... » (on ne finit pas la phrase). Fausseté, timidité que cela ! Ou l'on dit encore : « Vous êtes un menteur, ce n'est pas vrai. » Insolence, animosité !

---

(1) Allusion au livre de M. Paul Giran, *Psychologie du peuple annamite*.

« Le Français est encore probe, de cette probité excessive qui fait que notre meilleur *tử-tế* ou notre réel *thực-thà* n'est qu'un crime à côté. Il n'y a pas en France de ces petites tolérances qui excusent chez nous les fautes. Le Français honnête ne souffre pas qu'un sou appartenant à autrui reste dans sa poche, même lorsque cela ne ruine pas son propriétaire. La probité entraîne naturellement la sévérité. Il n'y a pas de ces petits accommodements qui se pratiquent dans nos villages : « Mon voisin m'a enlevé une poignée de grains, cela ne me ruine pas, laissons-le faire » ; un homme vraiment probe ne peut pas tolérer cela, car le tolérer chez les autres, c'est le tolérer le moment venu chez soi-même.

« Un autre qualité du Français, c'est de savoir ce qu'il fait. La plupart de nos compatriotes font quelque chose plutôt parce qu'ils ont vu faire les autres que parce que telle est leur volonté. Aussi que de bonnes actions dont je leur refuserais le mérite ! Mais aussi que de mauvaises actions, que de superstitions, que de méchancetés, que de cruautés quelquefois, dont je ne leur attribuerais pas la responsabilité. C'est sans doute une excuse, et c'est très bien de n'avoir pas commis tous les crimes qu'on a commis, de n'avoir pas fait toutes les sottises qu'on a faites, mais il faut reconnaître aussi que ce n'est pas flatteur pour un peuple d'être un peuple d'enfants quand il a 4.700 ans d'âge.

« C'est bien cela. On le dit partout : nous sommes un peuple d'enfants. Enfants dans notre travail, nous jouons dans toutes nos occupations. Dans les études, nous jouons à la mémoire. Dans le commerce, nous jouons à la vendeuse. Dans la politique, nous jouons aux magistrats. Tout est comédie chez nous. Dans la famille, on joue au papa et aux enfants. On joue la comédie en enterrant son père, en se mariant, partout et dans toutes les circonstances.

« Une nouvelle comédie est plus dangereuse encore. C'est la comédie politique. Les nouvelles des succès du Japon donnent aux enfants des idées. On veut jouer à la révolution. Eh bien, mes chers compatriotes, il est temps de s'en rendre compte : on a beau vouloir rester solide, on vieillit. Il y a autre chose à faire maintenant qu'à jouer des comédies. Cessez de rire, ou vous allez pleurer.

« Vous me taxeriez d'exagération si je ne parlais que des qualités du peuple français. Certes, je suis bien en droit de ne parler que du bien, car mon but c'est de montrer des exemples, et j'ai la liberté du choix. Mais je ne veux pas vous laisser dire : ce n'est là que le beau côté. En effet, le Français a ses défauts, mais comparés aux nôtres, je vois combien ils sont peu importants à côté des qualités qui font la grandeur de toute une nation.

« En France comme partout, on trouve des buveurs, des fumeurs, des menteurs, des voleurs, des débauchés, des ingrats, mais en quelle proportion minime parmi cette population laborieuse, intelligente, industrieuse ! Sur dix hommes vous en trouvez neuf qui travaillent et qui travaillent dur. Les ouvriers de là-bas travaillent en moyenne dix heures par jour. Un rêveur du genre de nos *thầy-đồ* (étudiants) non seulement passerait pour une bête étrange, mais encore son existence serait impossible. En France, la bouche n'a rien à manger quand la main reste inactive.

« Dans quelques villes pullulent sans doute une quantité de fils de famille, dont la vie se passe continuellement dans les théâtres et les cafés, mais combien ils sont peu nombreux dans la campagne et dans les villes de province. Tout ce qui me paraît inutile en France, c'est une classe qu'on appelle les rentiers. J'ignore toutes les merveilles des organisations financières, des banques, des emprunts et autres combinaisons, mais je sais qu'il existe dans toutes les villes de France des milliers d'hommes intelligents qui ne vivent que d'émotions et de calculs. On attend les nouvelles télégraphiques de l'Étranger avec la même anxiété que nos *hậu-bổ* (*) attendent des vacances, parce que les événements politiques influent, paraît-il, sur le cours des valeurs.

(*) Mandarins en expectative d'emploi.

« Certes cette critique paraîtra bizarre de la part d'un habitant du pays des fainéants. Mais qu'importe? Quand on aspire à un âge d'or, il ne faut pas se laisser éblouir : on a bien trouvé des taches dans le soleil. Une civilisation telle que la civilisation européenne avec cette grande tache, cela donne à réfléchir. Lorsque l'homme reste inerte, il encombre la société ; mais quand il s'agite pour faire une besogne dont on pourrait se passer peut-être, il fait plus qu'encombrer, il nuit. O vous, qui êtes jaloux de ce qu'on appelle un état civilisé, méditez ! Nous arriverons après les autres ; il faut, pour compenser la perte du plaisir d'être les premiers arrivés, tâcher de bénéficier au moins de tous les avantages des retardataires.

« J'ai dit qu'il y a des voleurs en France comme ici et j'ai dit qu'ils sont moins nombreux. Il fallait dire moins mauvais. Je m'explique. Le voleur de chez nous vole par paresse, par lâcheté : il prend en cachette aux autres ce qu'il renonce à trouver par son travail. En France, on ne vole que par nécessité. Les talents sont tellement nombreux que le travail ne suffit plus à tous les bras qui se tendent. Le vol à force d'être trop fréquent devient difficile : d'où naissent des crimes, des violences. Cela est déplorable, j'en conviens, et plusieurs personnes m'ont représenté cet état comme dangereux et comme devant être évité. Depuis j'y ai réfléchi et je trouve que c'est plutôt une transition d'un état social imparfait à l'état social le plus parfait. Certes, la crise que traversent en ce moment toutes les nations civilisées est terrible et pour nous qui sommes jusqu'ici habitués aux mœurs douces, elle nous fait reculer d'horreur ; mais il faut savoir que c'est fatal. Les autres y sont arrivés et nous y arriverons, et la plus grande sagesse consiste à préparer la crise et surtout à bien étudier toutes les causes des maux qui désolent les grandes puissances. On évitera ce qui pourra être évité. Reculer devant un obstacle fatal, c'est renoncer au but final de la création.

« Voilà, philosophes, réciteurs de vers, ce qui devrait occuper vos loisirs et user vos pinceaux, et non la fin des Tần et l'avènement des Hán, la conduite déréglée du roi Tru, et les vertus de Nghiêu et de Thuấn. Pour cela seul, la philosophie a sa raison d'être. Son seul but est le bonheur de l'humanité. Elle doit s'occuper du passé, du présent et surtout de l'avenir, mais le passé ne doit l'occuper qu'autant qu'il sert d'exemple pour l'avenir. S'adonner exclusivement à l'étude du passé, oublier pour lui l'avenir et le présent, c'est faire la besogne la plus absurde qui puisse exister.

« . . . Ce que je vous ai dit, conclut l'orateur, aura suffi pour vous convaincre qu'il y a de par le monde un pays, et par conséquent des pays, dont l'organisation politique, l'instruction publique, l'activité commerciale et industrielle, les progrès scientifiques, le génie artistique, enfin le caractère national, ont atteint un degré de perfection tel que tout notre système social, considéré jusqu'ici comme le plus parfait, parce que nous n'avions jamais connu que nos voisins plus ou moins sauvages (Laotiens, Siamois, Chinois), n'est qu'un jeu d'enfants.

« Il ne faut pas conclure de là que nous devions abandonner toutes nos lois, toutes nos coutumes, toutes nos traditions, toute cette vieille civilisation, pour copier entièrement nos maîtres. Non, je ne conseillerai jamais cela à mes compatriotes. Chaque pays a sa civilisation qui lui est propre et qui est conforme à sa position géographique, à son climat, au nombre de ses habitants par rapport à sa superficie, à la qualité de son sol. Tous les hommes sont sortis de la main du créateur entièrement semblables les uns aux autres ; répartis sur la surface du globe, ils ont cependant établi des institutions différentes. Il est donc évident que des lois naturelles ont présidé à la formation des sociétés. Toutes ces sociétés évoluent dans le sens du progrès et cette évolution est provoquée par des causes différentes : multiplication de la population, et par suite augmentation des besoins, contact avec les peuples voisins, etc.

« Nous subissons l'action de plusieurs de ces causes, et sans doute une évolution lente s'opère : mais, il faut l'avouer à notre honte, la nature seule paraît agir ; les hommes semblent laisser faire. L'intelligence humaine est cependant efficace en certaines circonstances et peut aider puissamment à l'action de la nature, laquelle n'est qu'une force aveugle qui a besoin d'une direction intelligente pour être poussée vers un but déterminé.

« La progression de notre population du Delta, le contact avec les Français et les étrangers produisent parmi nous un malaise, font perdre à notre régime son ancien équilibre. La nécessité

d'un changement est évidente. S'opposer à ce changement, c'est vouloir arrêter le soleil dans sa course; mais le laisser se produire à sa fantaisie, tenir notre intelligence complètement à l'écart, c'est se prêter à un bouleversement qui nous conduirait peut-être à un abîme; en ce cas, nous mériterions notre sort pour l'avir abandonné au gré des événements; et s'il nous menait au bonheur, nous ne mériterions pas ce résultat, n'ayant pas concouru à l'effort.

« Je vais tâcher d'être plus clair.

« Auparavant, lorsque l'Annam était encore presque complètement isolé du monde, lorsque nos vastes plaines suffisaient largement à l'entretien d'une population peu nombreuse, nous vivions heureux avec notre antique civilisation apportée de Chine, civilisation très douce, très morale, peu pratique si vous voulez, mais qui convenait à notre genre de vie très simple; à part « l'oncle » chinois qui faisait de temps en temps une descente presque toujours repoussée, nous n'avions aucun ennemi redoutable. On peut même dire que nous avons dominé toute la région du Sud.

« Depuis environ un demi-siècle, nous avons fait connaissance avec les peuples occidentaux, et le bonheur est que nous avons connu plus intimement le peuple le plus magnanime, le plus généreux de tous. Ce peuple est maintenant au milieu de nous. Tous deux nous avons essayé de vivre moralement indépendants l'un de l'autre. Les Français ont voulu nous garder nos vieilles institutions, qu'ils ne laissent pas d'admirer. Nous Annamites, nous avons essayé de supporter un hôte trop puissant pour qu'on pût le mettre à la porte, mais dont les mœurs et coutumes, si différentes des nôtres, faisaient de leur présence une gêne.

« Aujourd'hui les choses semblent ne pouvoir plus être ainsi. D'abord deux peuples qui ne font que se tolérer ne peuvent pas vivre ensemble indéfiniment sur la même terre. Ensuite, pourquoi se tolérer simplement, lorsque s'entendre est possible, bien plus, profitable à tous les deux? Il y a la question de couleur, de mœurs et de coutumes. Mais les Français sont trop avancés pour croire encore qu'on n'est pas homme quand on n'est pas blanc. Quant aux mœurs et coutumes, nous savons tous qu'à ce point de vue aucun peuple ne ressemble à un autre et que dans ce siècle où la première nation de la terre est si loin de la perfection, l'insensé et le ridicule existent encore partout; les hommes ne doivent donc pas passer leur temps à se moquer les uns des autres, mais travailler à leur perfectionnement mutuel.

« Dans notre état actuel deux questions se posent :

« 1° Devons-nous chercher à nous débarrasser des Français ?

« A cela je réponds : non. D'abord parce que nous ne le pouvons pas. Il nous faudrait pour cela disposer de forces que nous ne pouvons acquérir qu'après plusieurs vingtaines d'années de travail, en supposant même que le gouvernement français n'ait pas l'œil sur tout ce que nous ferions. Ensuite parce que nous ne le devons pas : si nous avons réalisé quelques progrès, la France y a contribué, volontairement ou involontairement, mettons des deux manières. Nous avons besoin d'elle pour arriver à un état qui nous permette de nous passer de toute tutelle. Vous voyez bien qu'elle ne nous refuse pas son concours. Vous allez m'opposer encore cet éternel refrain des intérêts. Cela est incontestable. N'allez pas croire que c'est seulement pour notre bon plaisir que la France envoie ses enfants se faire tuer ici sous notre climat accablant! Mais ne pourrions-nous pas faire en sorte que nos intérêts soient intimement liés à ceux de la France ? Nous sommes tous assez éclairés maintenant pour savoir que les profits des Français, ce ne sont pas des impôts versés par les paysans qu'on emporterait en France sur de grands paquebots. Le Gouvernement publie l'usage qu'il fait de notre argent, et si vous regardez un peu les budgets, vous verrez que non seulement la France n'emporte rien de chez nous, mais encore qu'elle dépense des sommes énormes sur ses propres fonds nationaux pour le développement de notre pays. Non, ce n'est pas cela que j'appelle les intérêts de la France; j'entends parler de ses intérêts commerciaux. L'Indochine est un grand débouché pour les commerçants, qui, en apportant ici les produits français, remportent nos produits à nous. De plus l'excédent de la population de la France pourra venir ici déployer son activité et mettre en valeur les vastes terres que nous abandonnons dans la haute région. L'administration

occupe, du reste, des bras actifs et des cerveaux intelligents qui, gênants dans la métropole par leur nombre, sont très utiles dans les colonies pour administrer et instruire les indigènes. La France a encore un autre intérêt ici, et c'est le plus grand ; c'est qu'au point de vue stratégique, notre péninsule lui offre un point d'appui très important pour sa flotte en Extrême-Orient.

« Donc, c'est convenu, la France est chez nous et tient à y rester par intérêt. Mais ne savons-nous pas que les meilleures actions sont souvent intéressées, et que tout en étant intéressées, les actions peuvent être bonnes ? Je vous ai dit ce que ce sont les intérêts de la France en Indochine ; pour les conserver, elle ne demande qu'une chose : nous instruire, développer nos richesses naturelles, travailler à nous rendre dignes un jour d'être non plus ses protégés, mais ses alliés, alliés par des intérêts communs.

« 2° La deuxième question qui se pose est celle-ci : devons-nous nous décider à nous fier entièrement à la loyauté du peuple protecteur ?

« Après tout ce que je viens de dire, il est facile de trouver la réponse ! »

— Il est curieux de mettre en regard des opinions exposées par M. Trần-tân-Bình celles d'un ancien mandarin, Phan-tru-Trinh 潘周楨, qui a adressé aux autorités françaises un long et amer mémoire sur les maux dont souffre le peuple annamite. Le ton très digne du pamphlet, l'évidente sincérité de l'auteur et le courage dont il a fait preuve feront passer sur bien des exagérations ; ces exagérations, ces erreurs mêmes sont une preuve de plus de l'une des thèses de Phan-tru-Trinh, l'ignorance où les Français et les Annamites vivent les uns des autres. Le pamphlet, qui a été traduit par M. Ed. Huber, mérite d'être cité en entier :

« Je viens vers vous, moi Phan-tru-Trinh, ancien mandarin, pour vous exposer la situation très critique du pays d'Annam.

« Depuis que l'Annam est placé sous leur protectorat, les Français y ont établi des routes, des ponts, des lignes de navigation, des chemins de fer, des postes et télégraphes ; et personne ne contestera le bienfait manifeste de ces transformations. Mais ils n'ont apporté aucune attention ni aux abus de l'administration, ni aux progrès rapides de la misère et de la décadence morale du peuple ; et c'est là précisément ce qu'on peut leur reprocher : ils ont fermé les yeux sur ces maux qui minent notre nation et la font mourir. Écoutez plutôt ce qui se passe, depuis bien longtemps déjà.

« A la cour, les hauts mandarins ne s'intéressent qu'aux vieilles futilités du passé. Dans les provinces, les fonctionnaires annamites étalent, sans retenue, leur cruauté. Ils ne vivent que pour flatter leurs chefs et pressurer leurs administrés. Les classes supérieures et moyennes de la société ont perdu toute dignité. La masse du peuple, que les exactions des autorités indigènes écrase chaque jour davantage, vit dans une misère noire. Les affaires publiques ne vont plus. L'exode des populations rurales a commencé. Le niveau de la moralité baisse avec une rapidité effrayante. On ne respecte plus les coutumes des ancêtres ni les traditions nationales. Et ainsi, notre pays qui couvre plus de 400 000 lieues carrées et compte plus de 20 000 000 d'habitants retombe peu à peu de la demi-civilisation dans la barbarie complète. Sans doute il ne manque point parmi nous d'hommes éclairés qui s'affligent au plus profond de leur cœur de la ruine de leur patrie et qu'étreint d'angoisse le spectacle de la disparition de leur race. Mais ceux d'entre eux qui ont le plus d'audace vont chercher un refuge au-delà des mers et c'est loin de leur pays, dans l'exil, qu'ils versent leurs larmes. Quant aux autres, ils se terrent dans leur coin de village et ne soufflent mot. Personne n'ose s'adresser aux fonctionnaires français pour dénoncer, sans réticence, l'iniquité du mandarinat indigène, et pour crier bien haut la misère du peuple ; de sorte que, dans une certain mesure, ce sont les classes supérieures de la société annamite qui sont responsables à la fois de l'ignorance où le Protectorat se trouve depuis longtemps de la conduite véritable des mandarins, et de la situation lamentable de ce pays, aujourd'hui irrémédiablement perdu. Et ce qui aggrave le mal, c'est que les Annamites, bien à tort d'ailleurs, se persuadent que le Protectorat ne songe qu'à les écraser sous sa botte.

« Voici plusieurs années déjà que je ne suis plus mandarin ; j'ai parcouru le pays dans tous les sens ; mes oreilles ont entendu ce que pense le peuple, et j'ai vu, de mes yeux, les abus du mandarinat. J'ai fait, d'autre part, une enquête minutieuse sur les sentiments réciproques que les Annamites et les Français nourrissent les uns vis-à-vis des autres. Et maintenant j'aurais honte à me dérober. Aussi, je me décide à m'ouvrir à vous, persuadé qu'après m'avoir lu, les fonctionnaires, émus de tant de maux, voudront d'eux-mêmes y porter remède.

« C'est une opinion courante, à l'heure actuelle, parmi les Annamites, qu'ils soient intelligents ou non, que vous ne songez qu'à nous opprimer et que vous ne daignez pas nous considérer comme des êtres humains. Ne va-t-on même pas jusqu'à insinuer que c'est de très bon œil que vous regardez se développer les iniquités du mandarinat, sous prétexte que, pour vous, la vraie colonisation ne peut naître que du déchaînement de nos querelles intestines et de l'extermination de notre race ? C'est même un très vieux thème, rebattu aussi bien dans les conversations de la bonne société que dans les chansons grossières de nos paysans. Et voilà pourquoi, conscient de son incapacité à conserver lui-même son autonomie, notre peuple se met à lever les yeux vers je ne sais quelle puissance étrangère dont il se plaît à espérer le salut.

« Mais, en vérité, n'est-il pas affligeant de voir se raccrocher à une si misérable espérance, tout au plus excusable dans l'ivresse ou dans le rêve, une nation de plusieurs millions d'habitants, et dont les lettrés, qui se comptent par milliers, devraient comprendre, au contraire, que, dans ce monde où la force est souveraine, c'est l'union étroite des concitoyens qui seule peut assurer leur triomphe ? Et, de son côté, le gouvernement français ne doit-il pas rechercher ce qui a conduit ce peuple si longtemps protégé et couvé par lui à la fois à une telle déchéance et à un aussi fol espoir ?

« A mon avis, la première de ces causes de désorganisation et de ruine s'explique par la trop grande liberté que le Protectorat a laissée aux mandarins indigènes.

« D'ordinaire, qui dit protectorat dit surtout contrôle permanent des autorités du pays protégé par quelques hauts fonctionnaires du pays protecteur ; mais dans nos provinces, malgré la présence d'administrateurs français auprès des autorités indigènes, ce sont celles-ci qui, en fait, dirigent toute l'administration locale ; de sorte qu'en définitive, c'est de leur talent ou de leur bon plaisir que dépend la prospérité du pays.

« Depuis 40 ans, la décadence de l'Annam se précipite. L'engourdissement est général. On ne respecte ni traditions ni lois. Le niveau intellectuel baisse. Partout, chez les hauts mandarins comme chez les fonctionnaires subalternes, chez les lettrés comme chez les notables, et jusque dans les moindres villages chez ceux qui détiennent la plus infime parcelle de pouvoir, ce sont les mêmes intrigues en vue de l'avancement, les mêmes flatteries, la même corruption. Tous assiègent perpétuellement la porte de leurs supérieurs, la bouche ouverte et la main tendue.

« Au-dessous, la masse énorme de la populace ne songe qu'à boire, manger et jouir. Avachis au fond de leur village agriculteurs ou petits marchands vivent d'une vie toute bestiale. Toutefois, ici encore ce sont les rusés qui triomphent au milieu de cette multitude grouillante et impuissante de vers qui rampent. Les exactions peuvent se multiplier et les coups de rotin pleuvoir ; aucune révolte n'est à craindre. C'est une veulerie générale. Voilà la véritable situation et je n'exagère rien.

« Quand une nation est à ce point déchue, la seule politique qui lui convienne c'est de lui donner d'abord des lois justes et sévères pour y assurer l'ordre et la paix, et de l'initier peu à peu à la civilisation.

« Depuis leur arrivée ici, les Français connaissent cette situation. Ils savent qu'il est impossible de changer du jour au lendemain les mœurs des indigènes et, en particulier, de faire appel, en ce qui concerne l'administration supérieure, à la collaboration des Annamites. Ils n'en ont pas moins maintenu les mandarins provinciaux, en les réduisant, il est vrai, au rôle de simples agents d'exécution. Quant aux questions qui intéressent la vie même de la nation, ils les ont totalement négligées, se contentant de dire qu'ils gouvernaient l'Annam par les Annamites.

« Sans doute, de temps à autre, vous révoquez quelques fonctionnaires indigènes, mais c'est souvent pour remplacer le mauvais par le pire. Bien plus, il arrive que X., révoqué aujourd'hui, recevra un avancement demain, ou que tel autre qui s'est rendu impossible à Y. sera simplement expédié à Z. Pourquoi s'étonner alors que ces individus n'aient plus aucune retenue ? Ils savent qu'ils n'ont rien à craindre, que la bienveillance ou la négligence de leurs protecteurs leur assure l'impunité, et ils en arrivent même à considérer comme tout à fait naturelles et cette bienveillance et cette impunité, de sorte qu'ils laissent libre cours à leur sans-gêne, à leur corruption et à leur paresse. Ils considèrent que pour la sécurité de leur situation, ils se doivent à eux-mêmes de faire le silence sur la misère du peuple.

« Voyez-vous cet homme richement habillé et propriétaire de nombreux équipages. C'est, soyez-en persuadé, quelque haut fonctionnaire de la cour ou quelque mandarin provincial. Croyez bien d'ailleurs qu'il ne s'acquitte de ses fonctions que par routine et qu'il est tout au plus capable de recevoir et de transmettre des papiers officiels. Ne l'interrogez point sur la situation de son pays ou de sa province. Il serait obligé de vous avouer qu'il n'en a aucune idée. Il n'y a pas un préfet ou un sous-préfet qui soit bon à autre chose qu'à percevoir l'impôt et à courber l'échine devant son supérieur français. Il ignore tout des intérêts essentiels de sa préfecture ou de sa sous-préfecture. A tous les degrés de la hiérarchie, la corruption et les exactions sont érigées à la hauteur d'une tradition et même d'un devoir.

« Non, nous avons beau dire que le niveau intellectuel et moral des Annamites n'a jamais été très élevé ; il est hors de doute que s'ils n'avaient jamais connu qu'un pareil régime, il y a longtemps qu'on ne parlerait d'eux qu'au passé. Auraient-ils jamais pu, avec un gouvernement aussi corrompu, défendre pendant plus de 1000 ans leur existence au milieu des nations guerrières du Sud de l'Asie et rester jusqu'à notre siècle un peuple grand et fort ? Je doute qu'il y ait, sur toute la surface du globe, un seul protectorat, une seule colonie, qui eût survécu à un pareil régime.

« On dit que la législation annamite est très imparfaite ; mais si imparfaite qu'elle puisse être, elle offrait certainement, dans l'arsenal de ses prescriptions, des règlements suffisants pour réprimer les scandales de l'administration des mandarins. Pourquoi n'avoir emprunté à cette législation que les plus barbares de ses dispositions ? On n'a retenu que celles qui permettent de comprimer plus étroitement un peuple impuissant, alors que l'on a adouci la rigueur des lois pour les mandarins, qui, désormais à l'abri de toute inquiétude, se laissent aller à tous les excès.

« En un mot, je le répète, c'est dans l'absence de tout contrôle du Protectorat sur les mandarins provinciaux qu'il faut chercher la première cause de la situation malheureuse de ce pays.

« J'en trouve une seconde dans le mépris que les Français ont pour les Annamites. Depuis leur installation ici, les Français ont eu perpétuellement sous les yeux le spectacle lamentable de mandarins corrompus au milieu d'un peuple dégénéré, ignorant et grossier. Aussi, dès le début, n'ont-ils témoigné que du mépris pour une nation qu'ils jugeaient incapable de se conduire elle-même. Et voilà comment partout, dans vos journaux, dans vos livres, dans vos dessins, dans vos conversations familières elles-mêmes, s'étalent, dans toute son intensité, ce profond mépris dont vous nous écrasez. A vos yeux nous ne sommes que des sauvages, des porcs, des êtres incapables de distinguer le bien du mal, et que non seulement vous refusez de traiter en égaux, mais dont vous redoutez l'approche comme une souillure.

« Combien de fois déjà n'avez-vous pas accablé des pires humiliations tel ou tel de nos notables ou de nos lettrés dont le seul crime était d'avoir encouru, à tort ou à raison, la colère d'un de vos hauts fonctionnaires ! Combien de fois, hélas ! des ouvriers, des petits marchands indigènes, des paysans venus pour s'acquitter de leurs corvées, ont-ils été frappés, blessés et même tués par des Français ! Et je ne crains pas d'être démenti.

« Du nord au sud de l'Annam, on se transmet le récit des mauvais traitements que vous nous appliquez. Des rancunes et des haines s'amassent. Et tout en contenant leur indignation, les Annamites se répètent : « Les Français nous traitent comme des animaux sans intelligence. »

Le seul sentiment que vous ayez inspiré à ces populations ignorantes des campagnes, c'est la crainte ; vous leur causez autant d'effroi que le tonnerre ou le diable. Elles vous fuient et redoutent toujours de ne pas pouvoir vous fuir assez loin. Quelques-uns, il est vrai, parmi ceux que vous employez, ont encore conservé quelque dignité. S'ils subissent sans murmure votre perpétuel manque d'égards, ils n'en sont pas moins douloureusement affectés ; et c'est un sentiment de dégoût qui leur emplit le cœur, lorsque, dans le recueillement du soir, ils considèrent toute l'humilation de leur état. Malheureusement, pris en quelque sorte dans un engrenage, ils sont réduits à l'impuissance. En tous cas, ne croyez pas que nous ayons tous perdu tout sentiment d'honneur ou de dignité et que nous prenions plaisir à nous vautrer dans l'opprobre ou même à recevoir des éclaboussures de honte. Malgré tout, ce sentiment de crainte est si général qu'actuellement aucun notable ou mandarin annamite ne rencontre un fonctionnaire français, sans qu'un frisson de peur ne lui courbe l'échine et ne le pousse à toutes les bassesses pour gagner sa faveur ou éviter sa colère. Quant aux paysans, aux petits fonctionnaires et aux notables des villages, dès qu'ils sortent de chez eux, ne fût-ce que de quelques pas, la seule vue d'un Français, quel qu'il soit, fonctionnaire, simple soldat ou négociant, les fait immédiatement filer d'une course rapide et la tête basse, affolés d'avance par la peur de subir quelque humiliation ou même de recevoir des coups.

« Étant donné cet antagonisme entre les représentants des deux races qui habitent ce pays, pourquoi donc s'étonner qu'il n'y ait que les quémandeurs d'emplois qui osent encore se présenter dans les bureaux de l'administration française ? Vous n'y verrez que très rarement un Annamite de bonne famille. De temps en temps, le Résident d'une province peut entendre une plainte individuelle. Mais les doléances collectives de ses administrés mourant de misère ne parviennent jamais à ses oreilles. Certes je ne conteste point que les reproches de fourberie et d'indélicatesse qui pèsent sur le peuple annamite ne soient presque toujours fondés ; mais sur les millions d'individus que compte notre nation, il n'y a peut-être pas deux hommes, parmi tous ceux qui ont accès après de vous, qui soient au courant de la situation réelle du pays et en même temps capables de vous l'exposer. Aussi ai-je bien peur que plus nous demeurerons ensemble, plus nous deviendrons étrangers les uns aux autres, et que les barrières qui nous séparent ne s'abaissent jamais.

« Je viens de lire dans un numéro de *Đai-viêt tân-bào* qu'il y a aujourd'hui une vingtaine d'Annamites réfugiés au Japon. Il faut insister sur ce fait. Aucun de ces vingt hommes, en effet, n'ignorait la misère du pays, ni les obstacles qui empêchent les plaintes du peuple d'arriver jusqu'aux oreilles de l'autorité supérieure. De plus, aucun d'eux certainement n'habitait à plus de 100 lieues de la plus proche résidence, probablement même pas à plus de 30 à 40 kilomètres. Or, voilà des hommes dont, pendant plus dix siècles, les ancêtres n'ont pas quitté leur province natale, et qui, aujourd'hui, n'hésitent point à abandonner femme, enfants, parents, amis, pour se réfugier au delà des océans lointains dans un pays entièrement inconnu à leurs pères, et cela, à seule fin de pouvoir y donner libre cours à la douleur qui les opprimait. Ils ont mieux aimé s'exiler que de s'adresser aux autorités françaises de leur voisinage pour leur exposer franchement leurs griefs. Pouvez-vous expliquer ce fait presque invraisemblable de leur part autrement que par le mépris que vous affichez sans cesse pour nous, et qui élargit davantage encore le fossé qui nous séparait ?

« En troisième lieu, les mandarins ont tout fait pour accentuer l'isolement où se trouve la nation vis-à-vis des autorités françaises, afin de pouvoir l'exploiter plus à leur aise.

« J'ai déjà marqué quelle divergence de sentiments et d'intérêts sépare les Annamites des Français ; j'ai signalé aussi l'impunité dont jouissent les mandarins indigènes. Je reste persuadé néanmoins que si ceux-ci n'avaient point élevé d'aussi puissantes barrières entre le peuple annamite et l'administration française, l'entente serait facile. Du jour où quelque haut fonctionnaire français, ayant longtemps habité le pays, se rendrait compte de la situation ; ou même du jour où le peuple, à bout de vexations, prendrait lui-même l'initiative d'ouvrir les yeux du Protectorat, une union plus étroite rapprocherait Européens et Annamites ; toute

équivoque cesserait et ce serait la fin du régime arbitraire des autorités indigènes ; mais c'est là précisément ce dont les mandarins ne veulent à aucun prix ; et c'est pourquoi tous leurs efforts tendent à creuser plus profondément que jamais le fossé qui isole leurs supérieurs de leurs administrés.

« Ils savent très bien que les autorités françaises attachent surtout du prix à la rentrée de l'impôt, à l'exactitude des listes des inscrits, à la recherche de tous les complots plus ou moins dangereux, ourdis dans les ténèbres, en un mot, à la marche régulière de la machine administrative. Aussi ne se préoccupent-ils pas d'autre chose ; et du moment qu'ils ont obtenu les résultats qu'exige d'eux l'autorité française, les voilà les mains libres. Ils en profitent pour écorcher le peuple, lui sucer jusqu'à la dernière goutte de son sang et manger le dernier lambeau de graisse qui lui reste. Puis, désormais à l'abri de tout souci, chacun d'eux gouverne sa province, sa préfecture ou sa sous-préfecture, en se drapant dans le prestige que lui donne l'autorité française, pour inspirer au pauvre peuple une peur salutaire et contenir les classes supérieures. Les paysans et les notables auraient-ils l'idée de s'unir pour protester ? Les mandarins ont prévu le danger, et pour l'éviter, ont eu la suprême habileté d'inventer contre leurs deux adversaires les accusations qui présentent aux yeux des Français le plus de gravité : je veux dire celles de conspirer et de faire partie d'une société secrète. Et le malheur est que ces accusations mensongères, si dénuées de preuves soient-elles, trouvent un écho auprès des fonctionnaires français. Combien de familles ce système de délation n'a-t-il pas ruinées ! Même quand elles savent pertinemment que le mandarin annamite leur a menti, les autorités françaises ne lui en tiennent pas rigueur : c'est, disent-elles, un mandarin habile et zélé. Et c'est ainsi que le peuple retourne de plus en plus à la bestialité, que les classes supérieures sont de plus en plus réduites au désespoir, tandis que le pouvoir et l'influence des mandarins grandit encore.

« Tout est pour eux matière à exactions : contestations entre particuliers, procès criminels, contrats privés : il n'est aucun acte de la vie des gens du peuple dont ils ne tirent quelque profit. Mais il y a plus encore. Que le gouvernement décide par exemple une enquête officielle sur le nombre des écoles, la quantité des plants de mûriers, le chiffre des inscrits, ou bien qu'il organise des tournées d'inspection, de vaccination, toutes ces mesures, qui ne devraient avoir d'autre résultat que le bien du peuple, deviennent, grâce aux mandarins, autant de prétextes à exactions. « Voici, répètent-ils à leurs administrés, une excellente occasion d'obtenir la faveur des fonctionnaires français. Prenez garde de ne pas montrer assez d'empressement. » Et c'est alors une pluie de réquisitions et de contributions vexatoires. Aujourd'hui, il faut aller au devant d'un fonctionnaire ou le raccompagner ; demain, ce sont les formalités du début ou de la fin d'une enquête ; après-demain, ce sont les chefs de villages ou les chefs de cantons désireux d'offrir un cadeau à la valetaille du moindre fonctionnaire qui lèveront d'office de nouvelles taxes. Et les sapèques s'amoncellent toujours. Et voilà pourquoi, depuis déjà des années, toutes ces mesures, si bonnes en principe, loin d'être profitables au paysan, lui sont devenues un fardeau odieux et insupportable. Le dernier des mandarins conserve toujours pour la moindre affaire, si insignifiante soit-elle, un papier, authentique ou non d'ailleurs, qu'il dit tenir du Protectorat. Pour lui, ce papier a plus de prix que le joyau le plus précieux, car il lui sert à la fois de bouclier qui couvre sa responsabilité et de baguette magique qui fait tomber dans son escarcelle de belles piastres sonnantes. Et ce n'est pas tout encore. Allêchées par la perspective de réaliser les mêmes profits les petites autorités des villages, et toute la bande des chefs de cantons veulent aussi à tout prix tremper leur museau dans la graisse de la curée. Une fois possesseurs d'un petit magot acquis par d'aussi malhonnêtes moyens, ces individus n'ont de cesse qu'ils ne se soient rendus au chef-lieu de leur province pour y acquérir une petite charge. Même s'ils ne peuvent accrocher que quelques miettes du festin, ils se contentent de ces reliefs, qui suffisent pour quelque temps du moins à leur donner un poil reluisant.

« Ce que doivent être les souffrances du peuple sous un pareil régime, on le devine sans peine ; mais ce peuple a encore tant de respect pour l'autorité qu'il n'ose porter plainte. S'il se trouve, de temps à autre, un notable ou un lettré au courant de tous ces abus, il se garde

bien de les dénoncer, de crainte qu'on ne lui reproche de se mêler de ce qui ne le regarde pas, et que son intervention jugée intempestive ne lui attire des ennuis ou des représailles. Quant aux hauts fonctionnaires annamites ou aux chefs de province indigènes, ils ferment d'autant plus volontiers les yeux sur tous ces abus, que ceux-ci sont pour eux une abondante source de profits illicites.

« Et pendant ce temps, les autorités françaises, sans rapports avec nous, sans intérêts communs qui les unissent à nous, ignorent tout de ce qui se passe. De là cet appauvrissement effroyablement rapide du peuple. Le poids des exactions écrase aussi bien riches que pauvres. Les routes sont couvertes de bandes d'affamés ; ce ne sont partout que vols et brigandages, et les flots de la haine montent comme une marée menaçante. L'heure est très grave. Je sais bien qu'il se rencontre encore dans le pays un petit nombre de gens avisés qui se font les avocats ardents des études modernes, réclament, en suppliant, l'abolition des vieux examens, essaient de former des associations commerciales, ont à cœur, en un mot, de rajeunir notre peuple et de le sauver de la ruine. Mais c'est précisément contre eux que s'acharne avec le plus de violence la haine des mandarins indigènes. Ils ont tellement peur de voir leur pouvoir compromis et leur influence amoindrie, qu'ils n'hésitent point à accuser les novateurs de folie ou de conspiration, et que journellement — vous n'oserez pas me démentir — ils assomment de leurs calomnies odieuses les oreilles des fonctionnaires français.

« Vous avez beau dire que l'Annam est un pays barbare ou demi-civilisé, il n'en subsiste pas moins que depuis plus d'un millier d'années, l'étude des lettres et des livres classiques des « Odes » et de l'« Histoire » y est en honneur. Or ces ouvrages proclament la gloire de ceux qui aiment et choient le peuple en même temps que la honte de ceux qui l'oppriment et la plupart de nos mandarins les ont lus. Comment se peut-il donc qu'ils aient transformé la carrière mandarinale en un vil bazar où l'on fait commerce de la sueur et du sang du peuple ? Pourquoi traitent-ils de fous ceux qui déplorent notre décadence, ou de révoltés ceux qui voudraient travailler à notre relèvement matériel et moral ? En définitive, n'est-ce pas à cause du fossé qu'ont creusé les mandarins entre Français et Annamites que ceux-ci en sont arrivés à ne plus distinguer le blanc du noir, le bien du mal, à crier tout haut leur misère en songeant aux résolutions désespérées ?

« En vous signalant ces trois principales causes de décadence, je n'ai fait chaque fois que les effleurer. Avec tout leur talent, les meilleurs orateurs ou les meilleurs artistes européens seraient impuissants eux-mêmes à décrire jusque dans tous les détails les habiletés et les bassesses des courtisans du pouvoir, la cruauté des fonctionnaires vis-à-vis de leurs subalternes, ou simplement la misère et l'abandon où se meurt le peuple. Et tout cela, parce que le Protectorat laisse trop de liberté aux autorités indigènes et traite avec mépris notre race.

« En ce qui concerne leur politique indigène, le gros reproche que l'on puisse adresser aux Français, c'est d'avoir négligé d'enseigner au peuple les moyens pratiques de s'enrichir, et de n'avoir songé qu'à multiplier les impôts et les taxes ; car si la misère du peuple est due, en grande partie, aux autorités indigènes, il ne faut pas oublier que l'excès et la mauvaise répartition des impôts en sont une des principales causes. Bien que, de tout temps, l'Annam ait été un pays agricole, jamais on ne s'y est spécialement occupé d'élevage du bétail ou de sériciculture. A plus forte raison a-t-on négligé le commerce et l'industrie. La routine n'a pas cessé d'être la règle à tous les degrés de l'échelle sociale. On n'avait pas d'autre idéal que la paix et l'oisiveté. Jamais nos rois n'ont songé à une politique de progrès ; et le reste de la nation ne se préoccupait que de se reposer ou de se divertir. Aussi le commerce était-il arrêté dans son essor et les moyens d'acquérir des richesses très strictement limités, de sorte qu'on ne pouvait jamais lever que des impôts fort légers. Dès qu'une calamité frappait une province, on lui remettait une partie de ses contributions ou même on lui prêtait de l'argent. Le peuple avait pris l'habitude de vivre au jour le jour et d'attendre la becquée qu'on lui donnait. Aujourd'hui encore combien de troupes de mendiants et de vagabonds parcourent le pays. Et dire que c'est une politique aussi misérable, une telle inintelligence et une telle fainéantise chez le peuple, qui ont caractérisé pendant des siècles la vie de notre nation !

« Depuis l'établissement du Protectorat, l'amélioration des moyens de transport, la construction de forts et de camps retranchés, l'entretien d'une armée de nouveaux fonctionnaires, tout cela a demandé des sommes énormes qui augmentent tous les jours dans des proportions inquiétantes. Cependant, si l'on excepte les recettes des douanes nouvellement établies, les revenus de l'impôt ne se sont nullement accrus. Et c'est là ce qui est grave. Peut-être serait-il possible d'obtenir la collaboration de deux ou trois hauts fonctionnaires annamites intelligents et honnêtes auxquels on adjoindrait quelques centaines de subordonnés compétents et habiles. Il suffirait de leur montrer le chemin à suivre, et leur faire une place dans les Conseils avec voie consultative. Je suis sûr qu'ils vous aideraient à trouver le remède, et en particulier, à enseigner au peuple le moyen de s'enrichir lui-même, ce qui légitimerait davantage vos impôts.

« Actuellement, par suite de l'incapacité des autorités indigènes et du manque de confiance du peuple, les impôts sont injustement répartis. Quelle que soit leur importance, champs et villages supportent le même poids, toujours croissant, de taxes ou d'impôts. Le Protectorat, convaincu que cette politique, convient au pays l'applique avec toute son énergie, et comme leur avancement est au prix de la stricte application de cette politique, les mandarins ne se font point répéter les ordres, et, sans hésitation, pressurent le peuple jusqu'à la moelle et jusqu'au sang.

« A ne regarder que les sommes ainsi obtenues, le résultat semble assez brillant ; mais, en vérité, si vous voulez pêcher dans un étang et y prendre longtemps du poisson, commencerez-vous par le mettre à sec ? Certes un des calculateurs habiles du service financier pourra aisément déterminer le chiffre des exportations d'une province, évaluer la somme des divers besoins matériels de ses habitants, et en déduire la quotité d'impôt qui revient en moyenne à chacun. Mais ces estimations de la situation économique du pays seront toujours approximatives, car jamais il ne pourra faire le compte ni des sommes formidables englouties par les exactions des mandarins, ni du gaspillage de la main-d'œuvre corvéable, ni des dommages causés par les calamités naturelles, ni ce que nous coûtent le vagabondage d'une partie de la population et les vols trop fréquents. Voilà cependant les véritables maux, dont le fardeau écrase de plus en plus notre pays.

« Considérons un instant, par exemple, les abus auxquels donne lieu la corvée. Vous savez que chaque inscrit doit, outre la capitation, quatorze jours de corvée qui sont tous rachetables. Cet impôt ne devrait donc pas, en principe, peser bien lourdement sur le peuple. En fait, vous n'imaginez pas quel cortège de troubles et de misères l'accompagne dans les villages. Par leurs allées et venues continuelles, tout le long de l'année, les corvéables sont une cause permanente de désordre. De plus, les mandarins ne se font pas faute, à cette occasion, de multiplier leurs concussions. Tantôt ils réquisitionnent un homme qui a déjà acquitté sa corvée ; tantôt, moyennant finances, ils en exemptent un autre. C'est continuellement le régime du bon plaisir. Alors que les mandarins devraient donner au peuple le salaire de son travail, c'est le peuple, au contraire, qui est contraint d'acheter aux mandarins l'honneur de travailler pour eux. Étonnez-vous, après cela, de voir s'accumuler les ruines et les faillites. D'autre part, si vous tenez compte de tout ce que gaspille la tourbe des satellites, chefs de cantons et de villages, vous verrez que c'est à peine si le dixième des sommes versées par le peuple épuisé pour le rachat des corvées parvient à sa vraie destination. Songez à tout cela, si vous voulez comprendre la désorganisation progressive de nos villages.

« Ainsi donc, à l'heure actuelle, le peuple annamite, semblable à un troupeau de bêtes trop pesamment chargées, à la merci du premier mandarin venu, assommé de vexations, n'a plus la force de se plaindre. Il se traîne vers la mort, inconscient, presque sans regret. Placé entre la peur du fonctionnaire français et le bon plaisir avec lequel le traitent les autorités indigènes, il se résigne à tout supporter : au besoin d'ailleurs, on lui inspire cette résignation à coups de bambou et de fouet. Aussi je crains fort que le jour où la pauvreté sera le lot de tous et où la misère actuelle se sera encore accrue, le peuple n'ait plus qu'à choisir entre deux moyens d'existence : la mendicité pour les pusillanimes, et le brigandage pour les gens de cœur.

« J'ai peur aussi de voir dans quelques années nos villages se vider, et le linceul de la mort tomber sur nous. Ceux qui ne mourront pas de faim dans leur maison, mourront, vagabonds,

sur la route ou dans les cachots des mandarins. Les champs ne seront plus labourés ; faute de corvéables, les corvées ne seront plus exécutées, et les impôts ne rentreront plus, par suite de la disparition des contribuables.

« Que gagnerez-vous d'ailleurs à laisser les autorités indigènes ronger jusqu'à la moelle, comme une vermine, ce peuple qu'elles réduisent peu à peu à l'état des Peaux-Rouges d'Amérique? Rappelez-vous que c'est pour avoir répandu la fleur rouge de la Liberté par toute la terre que Napoléon Premier de France, envoyé de Dieu, vivra éternellement dans la mémoire des nations ; et d'autre part n'est-ce point dans votre France — comme je me le suis laissé dire — que les femmes et les enfants du peuple se plaisent à répéter le précepte : « Aimez-vous les uns les autres ; faites du bien à vos ennemis » ? Or, voici maintenant qu'un des plus vieux pays d'Asie a été frappé d'une misère et d'une décadence sans précédent, du jour où vous y avez planté votre drapeau. Cela ne vous inquiète-t-il pas quelque peu et votre amour-propre n'en est-il point blessé ? A mon avis vous devriez avant tout vous préoccuper de porter remède à cette situation, en travaillant à notre relèvement. Il y va de l'honneur de votre nation.

« Les abus du mandarinat indigène, le fardeau des impôts, la misère du peuple ont dépassé toute mesure et les autorités françaises elles-mêmes semblent le reconnaître, mais un peu tard. On a fait grand bruit récemment autour d'un programme nouveau d'administration coloniale indigène. On a parlé de suivre une politique d'association et de conquérir l'affection du peuple annamite. Je me suis fait lire dans les journaux français locaux le discours qu'a prononcé le Gouverneur général au Conseil de perfectionnement de l'Enseignement indigène. Il s'y est assigné comme double tâche immédiate, à la fois de traiter plus libéralement les Annamites et de développer leur instruction. Il a parlé aussi de la modification du Code pénal, de la suppression des vieux examens littéraires, de la multiplication des écoles et de bien d'autres réformes aussi urgentes qu'opportunes. Mais j'ai été étonné de ne trouver dans ce discours aucune allusion aux abus criants commis par les autorités indigènes, surtout à propos de la perception de l'impôt et de l'exécution des corvées.

« Le rédacteur en chef du *Courrier d'Haiphong*, un Français, a écrit un grand nombre d'articles sur des questions indochinoises. Il y a signalé avec autant de justesse que de clairvoyance les abus qu'entraînent le régime fiscal et le système des corvées. Mais quelle n'a pas été ma stupéfaction de le voir soutenir cette thèse que l'administration de l'Annam n'est possible que si l'on rétablit partout l'autorité des mandarins ? Quelle aberration ! Comme s'il n'était pas évident déjà que les mandarins abusent du pouvoir que leur laisse l'autorité française pour opprimer le peuple et rendre odieux le nom de la France dont ils se parent !

« Il est donc tout à fait inutile d'espérer notre relèvement si vous ne supprimez pas tout d'abord ces abus, si vous ne donnez pas au peuple une meilleure administration en triant soigneusement les mandarins. Actuellement, je vous le répète, le peuple annamite est acculé à la limite de la misère, parce que les fonctionnaires qui devraient avoir le souci de ses intérêts sont incapables d'autre chose que de transmettre des ordres ou de flatter leurs supérieurs. Et vous voudriez encore augmenter le pouvoir de ces hommes en leur confiant le soin de réaliser les réformes dont nous attendons le salut ! Ne savez-vous donc pas que ces réformes, ils ne se décideront jamais à les appliquer, sinon pour en battre monnaie ? Les jolis tableaux ne s'accrochent point à des murs décrépits, et ce n'est pas davantage sur une table malpropre qu'on étale des bijoux précieux. Si c'est en maintenant l'état des choses actuel que vous songez à traiter libéralement les Annamites, à développer leur instruction, vous risquez qu'on vous reproche de les traiter comme des enfants dont on apaise les pleurs avec un jouet, ou comme des affamés auxquels on offrirait à manger un lingot d'or.

« J'en arrive à croire que la politique du Protectorat est basée sur la crainte que le peuple annamite ne nourrisse de noirs desseins et ne songe à se révolter. C'est pourquoi l'on se sert des mandarins pour le surveiller très étroitement, et l'on a recours pour le comprimer aux lois les plus dures du code indigène.

« Mais tout cela est bien inutile ou plutôt n'aboutit qu'à augmenter les pires abus des autorités indigènes et à retarder le progrès de notre pays. En effet, si l'on peut croire tout naturellement qu'un peuple européen a l'amour de l'indépendance et se révolte quand il est esclave, il est ridicule de prêter de tels sentiments à des Annamites. Autant vaudrait supposer à un paralytique la force de sauter un mur pour piller une maison, ou à un enfant de trois ans, celle d'être incendiaire ou meurtrier. Depuis fort longtemps déjà, le niveau de l'instruction reste peu élevé chez les Annamites. Ils ont le sentiment de leur dignité aussi peu développé que leur intelligence. Ils ne peuvent vivre ensemble sans se traiter en ennemis. Les membres d'une même famille se déchirent les uns les autres et l'on trouve même des frères divisés par des haines mortelles. Eût-elle le ferme dessein de se révolter, la nation manquerait donc de point d'appui, d'armes et de finances.

« Admettons un instant que le Protectorat accorde à une partie de la nation l'administration directe de telle ou telle province et qu'il lui fournisse, à cet effet, des fusils et des canons. Presque aussitôt les luttes intestines reprendraient de plus belle, les coups de feu se multiplieraient, le brigandage deviendrait général, et l'on arriverait bien vite à l'extinction totale de la race, tant il est vrai que nous sommes incapables de garder notre indépendance à nous seuls dans le monde moderne, et à plus forte raison encore, de nous mesurer avec une autre nation.

« Il est donc bien établi qu'actuellement le peuple annamite n'est capable d'aucun mouvement sérieux de révolte, et que, par suite, il n'y a pas lieu de s'en préoccuper pour l'instant. Certes je ne vais jusqu'à dire que l'Annamite d'aujourd'hui aime le Protectorat de tout son cœur, et qu'il mourrait volontiers pour lui, car les exactions des autorités indigènes, qui depuis si longtemps l'oppriment, n'ont fait qu'accroître son mécontentement. Ecrasé par des impôts toujours plus lourds, victime d'inondations, de sécheresses et de famines trop fréquentes, acculé à la misère, il commence à murmurer tout haut. Le malaise est général dans tout le pays et il s'en faut de peu que l'opposition ouverte ne commence contre les autorités.

« Il est à peu près certain que si, en cas de guerre de la France avec une puissance étrangère, la fortune ne se prononçait pas tout de suite en votre faveur, la masse du peuple en profiterait pour se livrer à des troubles. L'écume de la population monterait à la surface. Ce serait le pillage organisé. Ceux qui se sentiraient les plus forts ne craindraient pas d'aller jusqu'à l'assassinat pour assouvir leurs haines privées. Quant aux autorités indigènes et aux classes supérieures de la population, elles n'attendraient que le moment où le sort des armes serait décidé pour prendre parti. Et si vous étiez battus, vous les verriez lutter de vitesse pour ramper devant le vainqueur. Que leur importerait de rester esclaves ? un simple changement de maître suffirait à leur bonheur. Voilà le fond de l'âme annamite à l'heure actuelle. C'est pourquoi, si les Annamites étaient appelés un jour à s'acquitter de leur dette la plus sacrée, je veux dire à prendre les armes pour la défense de leurs protecteurs et de leur pays contre un ennemi du dehors, les défections, j'en ai bien peur, seraient nombreuses.

« Cependant, je le répète, ce sentiment a sa source unique dans les trop grandes souffrances du peuple et dans la politique trop oppressive des autorités indigènes. C'est cela seulement qui pousse la nation vers les résolutions désespérées ; mais ne croyez pas qu'elle se jetterait tout entière, et le cœur léger, dans une aventure aussi périlleuse. Je suis persuadé, au contraire, que si le Protectorat voulait sincèrement orienter dans une autre direction sa politique indigène ; s'il se décidait à choisir parmi nous des hommes compétents auxquels il donnerait une parcelle de pouvoir et surtout du prestige, qu'il investirait de sa confiance, en les admettant dans ses Conseils avec voix consultative pour aviser avec eux aux moyens de supprimer les abus actuels et de relever, en particulier, la condition misérable du pays ; s'il voulait reconnaître à nos notables et à nos lettrés le droit d'exprimer tout haut leur opinion ; s'il multipliait la publication de journaux indigènes pour éclairer le peuple ; s'il codifiait notre législation pour mettre fin à l'arbitraire des mandarins ; s'il se décidait à abolir les examens surannés, à établir partout des écoles et des bibliothèques, à augmenter le nombre des

instituteurs et des professeurs, à ouvrir aux Annamites l'enseignement du commerce, de l'industrie et des sciences exactes, à régulariser la perception de l'impôt ; si, en un mot, le Protectorat voulait graduellement travailler à notre relèvement et à nous assurer les bienfaits de la tranquillité, cette sollicitude trouverait un écho joyeux dans l'affection du peuple, et désormais la seule crainte des Annamites serait de voir la France abandonner l'Annam à ses propres moyens. Malheureusement la décadence actuelle de ce pays et l'ignorance de ce peuple sont sans exemple dans le reste de l'Europe ou de l'Asie.

« Nous avons l'habitude, ici-bas, de considérer comme un père celui qui nous protège, comme une mère celle qui nous entoure de tendres soins, et nous donnons toute notre confiance à celui qui nous enseigne et nous élève, et qui, par cela même, nous permet de prolonger notre vie sur cette terre où la lutte pour l'existence met les hommes aux prises les uns avec les autres. Or, nous ne manquons pas de voisins, à l'Est, à l'Ouest, au Sud ou au Nord, sur lesquels nous pourrions au besoin nous appuyer ; mais quand on choisit un appui, n'est-il point de la plus élémentaire prudence d'examiner quels profits matériels ou moraux (ou inversement quelle honte) il nous apportera? Quelque séculaire que puisse être sa stupidité, l'Annamite ne consentira pas volontiers, croyez-le bien, à courir de tels risques. Il n'exposera pas à la légère ce sang qui a pourtant a subi tant de mélanges et de souillures, ni ce corps qui a résisté aux mouches, aux renards et aux loups de tant de champs de bataille, pour changer simplement de maître ou pour obtenir une indépendance qu'il n'a jamais connue. Mais il dépendra uniquement de la politique future qu'adoptera le Protectorat de l'empêcher de recourir aux résolutions désespérées.

« C'est le cœur rempli d'angoisse et parce que je n'ai personne à qui je puisse parler librement, que je me suis décidé à prendre le pinceau pour vous exposer très franchement mon sentiment. Si le gouvernement français a réellement à cœur de traiter plus libéralement les Annamites, il ne pourra qu'approuver mon initiative et adopter mes conseils. Il m'invitera à venir moi-même devant ses représentants pour m'expliquer à l'aise. Et ce jour-là je lui ouvrirai tout mon cœur. Je lui montrerai ce dont nous souffrons et ce qui nous manque. Et je me plais à espérer que ce sera alors le réveil, la résurrection de notre nation. Ce serait le bonheur de notre pays et ma plus ardente ambition. Mais si, au contraire, vous continuez à n'avoir d'autre politique que de laisser opprimer notre race ; et, si malgré tout, les Annamites s'y résignent sans révolte de haine, alors je vous demande de m'accuser de calomnies et de mensonges, de me placer entre la cangue, les chaînes, et le chaudron d'huile bouillante, et de me montrer en cet état à tous les hommes intelligents de l'Annam, comme exemple pour les inviter désormais au silence et leur faire voir le danger d'imiter ma témérité et mon imposture. Ce sera la pire des calamités pour mon pays, mais je ne protesterai plus ; et, sans murmure, je subirai la condamnation qu'il plaira à l'autorité française de m'infliger.

« 15e jour de la 9e lune de la 18e année de Thành-thái ».

*
* *

Tonkin. — Les assassins de notre regretté collaborateur, Prosper Odend'hal, ont été jugés à Hanoi le 8 mars 1907 et condamnés, comme on le verra, à des peines insignifiantes. Bien des choses ont été dites à ce procès qui ne paraissent guère s'accorder avec ce que nous savions d'Odend'hal et de sa mission, d'après les papiers mêmes qu'il a laissés [1] : aussi croyons-nous bon de reproduire purement et simplement le compte-rendu des débats donné par l'*Avenir du Tonkin*. On y trouvera du moins un exposé fidèle des considérations qui ont prévalu auprès des juges et inspiré leur décision :

---

[1] Cf. *B. E. F. E. O.*, 1904, p. 534-537.

« Vers la fin du mois de mars 1904, M. l'administrateur Odend'hal, en mission archéologique, passait au poste de Cheo-Reo. Transformant son exploration scientifique en tournée politique, il résolut de prendre contact avec une tribu moï soumise à l'autorité d'un chef appelé le « Sadète du feu ». Cette tribu vivait indépendante et rebelle à l'influence française. Malgré ces dispositions hostiles dont il avait connaissance, M. Odend'hal se rapprocha, sans escorte, de ceux avec lesquels il voulait entrer en relations. Il s'installa au village de Palei-Kueng (¹) et s'employa activement à ouvrir des négociations, par l'intermédiaire d'un Moï ami, nommé Mirong, et d'un Annamite du nom de Bui, fixé dans la région. Une première entrevue eut lieu sur les bords de la rivière Ya-Pal. Le Sadète du feu, Euil-At, mis en confiance par les cadeaux et les paroles de paix de l'administrateur, y promit à peu près de faire sa soumission. Cependant, dès ce moment, Odend'hal commit successivement des imprudences qui devaient lui aliéner l'esprit de la population indigène :

« 1° Le Sadète du feu ayant offert à l'administrateur du vin, du riz et la moitié d'un poulet consacré à la divinité, formalité qui, chez les Moïs, constitue, avec l'échange de bracelets, le gage de tout pacte, Odend'hal refusa d'y toucher et passa les aliments et la boisson à son domestique ;

« 2° Odend'hal demanda, avec une insistance particulière, à pénétrer immédiatement dans le village, éveillant ainsi les soupçons de gens disposés par avance à la méfiance ;

« 3° Odend'hal mit également une obstination regrettable à vouloir se faire montrer le « fétiche » de la tribu, une sorte de sabre conservé dans un lieu réservé au culte et que seul, selon la croyance générale, le Sadète du feu pouvait regarder sans mourir et dont, pour ces esprits superstitieux, l'exhibition à un étranger ne pouvait manquer d'attirer des calamités sur tous les fidèles ;

« 4° Enfin, expédiant à un Résident voisin une lettre où il exposait les premiers résultats de ses démarches, il laissa son émissaire prendre comme guide un des notables du village, qui vint avertir ses compatriotes que le Français avec lequel ils étaient en pourparlers, s'était sans doute empressé de demander la force armée pour pouvoir plus vite réaliser ses désirs et ne pas tenir ses promesses.

« A cette dernière nouvelle, le village moï, appelé Palei-Ili, résidence du Sadète du feu, fut absolument évacué par les notables et les indigènes. Après avoir lancé Mirong et Bui à la recherche des fugitifs, après maints pourparlers nouveaux, Odend'hal se trouve encore, le 7 avril 1904, sur les bords du Ya-Pal, en présence des notables de Palei-Ili. Mais le Sadète du feu n'est pas là. A ses demandes de pénétrer dans le village, les notables San, Yeng, M'nop répondent par un refus formel. L'interprète leur fait remarquer, en termes malheureusement un peu vifs, que l'administrateur a apporté de nouveaux cadeaux, que ses intentions sont pacifiques, mais qu'il tient seulement à être reçu dans leur petite cité. Les notables s'absentent un instant pour aller prendre, disent-ils, les ordres du Sadète et, à leur retour, ils introduisent Odend'hal dans le village. L'administrateur est accompagné de Mirong, de l'interprète annamite Lê-quang-Huy, de deux commerçants annamites, Du et Thuong, et d'un Laotien. Odend'hal est reçu dans la case du notable Yeng. On le fait asseoir sur un mortier à riz apporté et placé au centre.

« Le notable San prend alors un bracelet et le montrant aux nombreux Moïs restés au dehors, il les invite à pénétrer dans la case « pour parler amicalement avec le Français et procéder à la cérémonie ». Aussitôt la case est envahie par les Moïs qui se ruent sur Odend'hal ; ils l'assomment à coups de bambou et le criblent de coups de lance et de sabre. Du, Thuong et le Laotien ont le même sort (²). Après avoir été maltraités ou blessés, Mirong et

(¹) Nous rectifions l'orthographe de quelques noms propres d'après les notes d'Odend'hal.

(²) Ainsi que l'interprète Lê-quang-Huy.

lui parviennent à s'échapper et répandent la triste nouvelle. Les corps des victimes furent brûlés hors du village.

« Les criminels les plus compromis furent enfin arrêtés. On n'a pu déterminer de charges décisives de culpabilité contre le Sadète lui-même, qui a prétendu n'avoir été en rien l'instigateur du crime, œuvre des notables, et il n'y a contre lui que des accusations paraissant intéressées. Les notables Yeng et San ont fait des quasi-aveux, prétendant n'avoir agi que par ordre ; Loih et Thit sont reconnus par le témoin Mirong comme ayant frappé des premiers M. l'administrateur Odend'hal.

« Au début de l'audience, M. l'avocat Dureteste dépose des conclusions tendant à ce que la Cour se déclare incompétente, l'assassinat de l'administrateur Odend'hal ne s'étant pas produit sur un territoire français ni protégé : le plateau des Bolovens est entièrement sauvage ; ces tribus, dit-il, ne reconnaissent aucun souverain ; elles n'obéissent qu'à un chef appelé le Sadète du feu.

« M. l'avocat généra Michel dépose des conclusions tendant à ce que la Cour se reconnaisse compétente ; les inculpés sont ou étrangers ou sujets annamites. Les tribus mois ne dépendent que de la souveraineté du roi d'Annam

« L'audience est suspendue ; elle est reprise à 4 h. 25. Au sujet des conclusions déposées par M. Dureteste, la Cour dit que les Mois du plateau des Bolovens sont soumis à la juridiction française, d'après des traités passés avec le roi de Siam ; Odend'hal ayant été assassiné sur un territoire soumis ou cédé à la France, la Cour se reconnait compétente et dit qu'il sera passé outre aux débats.

« M. Dureteste dit qu'il suivra les débats sous réserve de se pourvoir devant la Cour de Cassation

« San reconnait qu'il faisait partie du Conseil des notables ; il nie s'être opposé à l'entrée de M. Odend'hal dans le village ; il prétend que c'est le Sadète qui ne voulait pas y consentir. L'inculpé dit que les notables ne s'opposaient pas au désir de l'administrateur, mais le chef de la tribu n'était pas du tout de cet avis. Le Sadète était bien parti en donnant l'ordre aux habitants du village de tuer Odend'hal s'il y pénétrait. Ce seraient Loih et Thit qui auraient introduit l'administrateur dans la case du notable Yeng où il fut assommé.

« Yeng reconnait que M. Odend'hal est entré chez lui et que Loih et Thon (mort depuis) portèrent les premiers coups. Il reconnait avoir remis le bracelet à San. Yeng dit que lorsque le Sadète donne l'ordre de tuer quelqu'un, personne ne s'enquiert de la raison et tout le monde obéit. Loih reconnait qu'il n'était pas seul à frapper Odend'hal.

« M. Stinger, garde principal de la garde indigène, avait recommandé à Odend'hal de prendre une escorte, ce que malheureusement il ne fit pas. Le témoin dit que l'assassinat d'Odend'hal provient du manquement aux coutumes de la tribu. Ce n'est pas le Sadète du feu qui est le maître, mais bien les notables. Les dépositions du témoin ne sont, en somme, que des impressions personnelles et n'apportent guère de lumière sur cette affaire.

« Mirong dit qu'il fut envoyé par San et Yeng pour chercher un buffle dont l'administrateur faisait cadeau au village. Le témoin a servi d'intermédiaire entre le malheureux Odend'hal et le Sadète du feu. Le témoin dit que le Sadète du feu était consentant à l'entrée d'Odend'hal dans le village, mais que les quatre notables accusés s'y refusèrent. Le témoin avait conseillé à l'administrateur de ne pas aller chez les Mois.

« M. l'avocat général dans son réquisitoire fait l'éloge d'Odend'hal qu'il représente comme un des plus forts lettrés de l'Annam. Il relate la politique que le malheureux suivit. Deux lettres lues en audience dépeignent bien et le caractère aventureux et le but politique poursuivi par notre compatriote dans ces régions inconnues, sauvages, que son audace voulait acquérir à la France (1). Puis l'honorable magistrat fait une petite étude très intéressante au

(1) Est-il utile de faire remarquer qu'il y a longtemps que ces régions étaient possession française ?

point de vue ethnographique. Il nous représente Odend'hal voulant à toute force pénétrer chez ces anciens descendants des Tiays (Chams ?) qui ne voulaient subir aucune domination. C'est par suite de ses multiples imprudences que l'administrateur Odend'hal a trouvé la mort. L'avocat général fait ressortir que des quatre accusés, San et Yeng sont les principaux coupables, mais que le crime qui leur est reproché *peut être considéré comme un crime politique;* il ne demande pas le châtiment suprême, mais, tout en demandant à la Cour d'admettre les circonstances atténuantes, il la prie d'infliger une punition qui enverra pendant quelques années les accusés dans un pénitencier où on pourra peut-être les moraliser un peu.

« MM. Mézières et Dureteste présentent la défense des accusés : leur thèse s'appuie sur ce fait que le crime commis fut un crime politique et que, dans ces conditions, la Cour peut difficilement prononcer une peine rigoureuse.

« Les débats sont clos et terminés.

« La cour se retire dans la Chambre des délibérations et en sort à 8 heures avec les verdicts suivants : San, Yeng et Loih sont condamnés à *cinq ans de réclusion;* ils seront dispensés de l'interdiction de séjour. Thit est acquitté.

« Après le prononcé du verdict, le Président fit demander aux accusés s'ils avaient quelques observations à faire. Ils répondirent : « 5 ans, c'est beaucoup ; nous avons des buffles dans notre village, si vous les voulez ! »

« L'audience est levée à 8 h. 30. »

— On aura remarqué l'insistance avec laquelle les mandarins revenus d'un voyage d'études en France ont préconisé la coopération comme le meilleur moyen pour les Annamites de s'affranchir de l'intermédiaire et du joug des Chinois. L'idée n'est pas nouvelle : depuis quelque temps des sociétés coopératives connues sous le nom de *Đồng-lợi* 同利 se multiplient au Tonkin. On en compte aujourd'hui près d'une douzaine. La plupart sont des coopératives de consommation, quelques-unes des coopératives de production. Malheureusement ces sociétés trouvent un gros obstacle à leur développement dans leur pénurie de capitaux et dans l'inexpérience commerciale de leurs directeurs. Il est à redouter que quelques échecs au début n'enrayent trop tôt le mouvement.

— Non moins remarquables sont les progrès chez les Annamites de l'esprit mutualiste. Signalons à ce sujet la création d'une « Société amicale des Agents indigènes des Travaux publics au Tonkin », dont les statuts ont été approuvés le 31 décembre 1906 par le Résident supérieur, et qui se propose (art. 2 des statuts) : 1° de développer entre les agents indigènes des Travaux publics des sentiments de camaraderie et de solidarité ; 2° de pourvoir à leurs funérailles ; 3° de venir en aide moralement et pécuniairement, dans la mesure du possible, aux membres de l'Association malades ou victimes d'une infortune.

La préoccupation de pourvoir aux funérailles est caractéristique. On peut la rapprocher du but poursuivi par une autre société annamite, de création également récente (les statuts ont été approuvés le 9 juillet 1906 et le règlement intérieur le 28 décembre), la « Société de bienfaisance » *Hợp-thiện-hội* 合善會. Cette société se propose « de pratiquer la bienfaisance, notamment en assurant des sépultures honorables aux gens pauvres et aux cadavres abandonnés » ; elle a acquis dans la zone suburbaine, pour en faire un cimetière, un vaste terrain qu'elle a baptisé du nom de « Jardin de la Charité » ou Phúc-trang 福庄.

On annonce également la formation d'une « Association amicale des agents indigènes des Résidences du Tonkin ».

— Dans notre dernière chronique, nous avons exposé longuement tout le projet de réformes élaboré par le Conseil de perfectionnement de l'Enseignement indigène. La réalisation de ce plan se poursuit normalement. Des comités locaux rattachés au Conseil de perfectionnement ont été fondés dans les différents pays de l'Union, sauf le Laos. Celui du Tonkin a montré une activité remarquable. Son principal résultat a été d'obtenir l'institution à Hanoi et à Nam-dinh de « Cours normaux » destinés à des maîtres d'écoles de villages. Le programme de 1906 leur fait en effet une obligation, s'ils veulent être agréés par l'administration, de connaître, en plus

des caractères chinois, le *quốc-ngữ* et les notions élémentaires des sciences. Deux cents de ces maîtres sont convoqués à Hanoi et à Nam-định pour le mois de juillet. C'est la résurrection des anciens cours de *quốc-ngữ* fondés en 1886 par Paul Bert et abandonnés depuis.

Malheureusement les concours qui avaient été créés pour la rédaction de manuels en chinois et en annamite conformes aux programmes de 1906 n'ont donné aucun résultat. Ce n'est pas que les concurrents aient manqué ; mais aucun des manuels présentés n'a été jugé digne d'être recommandé officiellement.

— Si l'administration fait ainsi de sérieux efforts pour développer l'instruction, les Annamites eux-mêmes ne restent pas inactifs.

La Société d'Enseignement mutuel des Tonkinois, fondée en avril 1892 à Hanoi par quelques interprètes et instituteurs désireux de compléter leur instruction française et de suppléer par des études poursuivies en commun à l'insuffisance des écoles officielles, n'a cessé de s'accroître et de créer des sections dans les provinces du Tonkin. D'après le procès-verbal de l'assemblée générale du 21 décembre 1906, elle possédait 17 comités installés dans des immeubles plus ou moins considérables leur appartenant, et avait organisé 17 cours gratuits et 4 écoles communales fréquentés par 600 jeunes Annamites étudiant le français et le *quốc-ngữ*. Il faut ajouter à cette liste le pensionnat de Thái-hà-ấp 泰河邑, dont nous avons parlé dans notre dernier numéro (1) et qui à la fin de 1906 comptait 60 internes et 20 externes. M. Bùi-đình-Tá 裴廷佐, qui a été pendant plusieurs années l'actif président de la Société, et qui a quitté ses fonctions pour prendre la direction du pensionnat, a été remplacé à la présidence par M. Nguyễn-Liên 阮蓮. De nombreux comités se sont encore formés au cours de l'année. Les cours destinés aux membres eux-mêmes, et dont la création était l'objet initial de la société, fonctionnent en revanche assez irrégulièrement, et il semble que dans les réunions de la Société, les discussions d'ordre politique aient pris peu à peu la place des simples entretiens pédagogiques.

Il faut rapprocher des efforts tentés par la société d'Enseignement mutuel la fondation à Hanoi, par un groupe d'Annamites progressistes, d'une « Association d'encouragement à l'Enseignement secondaire, supérieur et professionnel ». Elle se propose essentiellement d'attribuer des bourses scolaires à des élèves annamites pour leur permettre de parfaire leurs études en France. Les promoteurs de l'œuvre ont exposé leur but dans une lettre fort remarquable qu'ils ont adressée au Résident supérieur (2) : ils y expriment la conviction qu'un séjour prolongé en France n'aurait pas seulement pour résultat de donner à quelques jeunes gens d'élite une instruction supérieure et une éducation française, mais aussi de les débarrasser des préjugés mandarinaux qui s'opposent aux progrès du peuple annamite et de les mettre à même de collaborer utilement avec nous.

« Si jusqu'à présent, disent-ils, nous nous sommes toujours tenus loin du commerce et de l'industrie, c'est que nous avons considéré ces deux branches de l'activité humaine comme indignes des hommes cultivés. Tout autour de nous, parents, éducation, mœurs, nous entretient dans cet état d'esprit préjudiciable à nos intérêts et aux intérêts de notre pays. Aussi sommes-nous persuadés que, quel que soit l'enseignement qu'on puisse donner en Indochine, il ne saurait dégager les Annamites de ce préjugé funeste contre tout ce qui ne touche pas de près ou de loin au mandarinat. Au contraire, en allant en France, ils auront des termes de comparaison ; ils verront de grands industriels et de grands commerçants occuper dans la société des situations enviables à côté desquelles la plupart des fonctions administratives paraissent insignifiantes. Ce ne sera que par des exemples de cette nature que la jeunesse annamite se détachera peu à peu du mandarinat afin de reporter son activité plus utilement vers l'industrie et le commerce, pour le plus grand bien de la France et de l'Indochine.

(1) *B. E. F. E.-O.*, VI (1906), p. 463.
(2) V. *La Tribune indo-chinoise*, nos 549 et 550 du 28 juin et du 2 juillet 1907.

« Il ne serait peut-être pas téméraire de prévoir enfin à notre œuvre un autre résultat d'un ordre différent. Au moment où la France a affirmé son intention de faire appel à la collaboration du peuple annamite pour la gestion des intérêts de ce pays, il nous paraît nécessaire que l'élite de notre jeunesse ou une partie de cette élite puisse prendre en France, comme l'a dit excellemment un maître illustre de l'Université française, un bain complet de la civilisation française, de manière à devenir plus tard des propagateurs autorisés des idées de la nation aimée qui s'impose la tâche généreuse de nous instruire. »

La société s'est choisi comme président M. le tổng-đốc Đỗ-văn-Tâm. Ses statuts ont été approuvés par le Résident supérieur. Elle compte dès maintenant un grand nombre de membres : malheureusement, en raison de la modicité des cotisations (6 piastres par an), il est à craindre que l'association ne trouve pas de ressources suffisantes pour donner à son œuvre l'extension qu'elle voudrait lui donner (1).

Signalons encore la fondation récente d'une « Société des Traducteurs », qui se propose de traduire en annamite (*quốc-ngữ*) les principaux ouvrages littéraires ou scientifiques français. L'initiative est intéressante : toutefois un bon nombre des membres cotisants qui s'étaient fait inscrire à la première heure ont donné presque aussitôt leur démission. Il semble qu'une certaine inquiétude se soit manifestée parmi eux, à tort ou à raison, au sujet des visées réelles de quelques-uns des promoteurs. Le sort de la jeune société paraît donc compromis : nous le regrettons ; nous eussions mieux aimé voir les éléments modérés imprimer à la société une bonne direction que l'abandonner.

A Hanoi même, une société qui paraît avoir des tendances nationalistes très marquées, a ouvert cette année une école appelée *Đông-kinh nghĩa-thục* 東京義塾, où l'on enseigne les caractères chinois, le français et surtout la langue annamite. La multiplication depuis un an des écoles privées donnant un enseignement moderne est du reste un fait très remarquable : jusqu'ici les seules écoles privées avaient été les écoles de caractères chinois.

— Le Gouverneur général vient de prendre deux arrêtés qui constituent l'acte le plus important de notre politique indigène depuis bien des années et qui impriment à cette politique, jusqu'ici assez hésitante sur la voie à suivre, une orientation nouvelle et décisive. Ces arrêtés, en effet, introduisent au Tonkin le principe de la représentation, en créant auprès des Résidents chefs de provinces et du Résident supérieur des assemblées consultatives indigènes élues.

Un arrêté du 31 mars 1898 avait bien créé déjà, dans chaque province du Tonkin, une commission consultative de notables indigènes choisis par le Résident chef de la province à raison d'un notable pour chaque huyện ayant sept cantons ou moins, et de deux pour les huyện comptant plus de sept cantons. Ces commissions, qui devaient se réunir au moins deux fois par an, étaient appelées à exprimer leur avis sur la préparation des budgets provinciaux et sur l'exécution des travaux d'utilité publique projetés. Elles n'ont pas été inutiles ; mais nous n'oserions affirmer qu'elles aient été partout bien régulièrement convoquées. En tous cas, M. Beau a estimé que « leur recrutement et leur mode de fonctionnement ne répondaient plus aux besoins de la situation actuelle. Leurs membres, désignés par le chef de province et délibérant sous sa présidence, ont encouru souvent le reproche de ne pas exprimer avec sincérité l'opinion des populations qu'ils sont censés représenter ou de se borner à enregistrer les volontés de l'administration (2) ». Aux termes de l'arrêté du 1er mai 1907, ces commissions seront à l'avenir recrutées exclusivement par le mode électif ; les membres, qui prendront le

---

(1) Il existe également une autre association, secrète celle-là, qui a pour objet de subvenir à l'entretien des étudiants annamites réfugiés au Japon.

(2) *Lettre du Gouverneur général de l'Indochine au Résident supérieur au Tonkin* du 12 mai 1907 (*J. O.* du lundi 20 mai 1907).

nom de *hội-viên* 會員, seront nommés pour trois ans par un collège électoral composé des principaux notables : chefs et sous-chefs de cantons, tiên-chỉ 先紙, thứ-chỉ 次紙, et lí-trưởng 里長 en fonctions, anciens chefs et sous-chefs de cantons titulaires. Les débats seront dirigés par un président pris dans le sein de la commission et choisi par elle ; ils seront rigoureusement secrets. Le Résident, entouré des mandarins provinciaux, se bornera à ouvrir la session pour exposer à la commission les questions soumises à son examen et se retirera aussitôt. A la fin de chaque séance, le président de la commission lui remettra le procès-verbal de la délibération portant indication des solutions adoptées. Enfin il a été prévu que les assemblées de plusieurs provinces pourront être réunies et constituées en commissions interprovinciales pour examiner les questions d'intérêt régional concernant plusieurs provinces.

Il a du reste été décidé que l'application de l'arrêté sera remise à l'année prochaine, afin d'éviter les confusions qui auraient pu se produire si l'on avait voulu mener de front les élections pour les commissions provinciales avec les élections pour la Chambre consultative.

L'arrêté du 4 mai 1907, qui crée auprès du Résident supérieur au Tonkin une Chambre consultative élue, a une portée encore plus considérable. A vrai dire, cette institution n'est pas entièrement nouvelle. Un arrêté de Paul Bert du 30 avril 1886 avait créé une « Commission consultative indigène » composée de 40 membres élus dans chaque province à raison de un par phủ. Cette commission, qui avait pour but d'émettre des vœux propres à éclairer le gouvernement dans sa politique intérieure, se réunit à Hanoi et délibéra du 26 juillet au 4 août. Paul Bert s'abstint de paraître aux séances afin de laisser les élus tonkinois délibérer en toute indépendance : il se borna à prononcer, à la clôture de la session, un discours où il rendit hommage aux travaux de l'assemblée et promit de la réunir de nouveau l'année suivante. On sait que sa mort, survenue le 11 novembre de la même année, mit fin à l'admirable politique indigène qu'il avait inaugurée. Ses successeurs immédiats n'eurent guère d'autre but que de ruiner son œuvre. Comme ses projets de réforme en matière d'enseignement, son essai de consultation des notables indigènes devait attendre vingt ans avant d'être repris.

M. Beau, en reprenant la tentative de Paul Bert, a cherché à lui donner une forme qui tînt compte de toutes les nécessités du moment présent, en particulier de la diversité des classes sociales et de l'inégalité des races du Tonkin. De là l'apparente complication de la composition de la « Chambre consultative ». Elle est partagée en trois sections. La première représente « les contribuables annamites non portés aux rôles des patentes indigènes », c'est-à-dire l'ensemble de la population rurale, à raison d'un mandataire par 35.000 contribuables inscrits ou non-inscrits. Le collège électoral est formé par les Annamites occupant des fonctions électives (hội-viên, chefs et sous-chefs de cantons, tiên-chỉ, thứ-chỉ et lí-trưởng, et en outre deux inscrits pris en dehors des notables), par les Annamites ayant occupé des fonctions administratives ou titulaires de certaines distinctions honorifiques françaises et indigènes, et enfin par les Annamites lettrés (gradués des concours triennaux, khoá-sinh 課生, diplômés de l'enseignement français ou franco-annamite). Cette dernière catégorie d'électeurs comprenant de tout jeunes gens, il a été décidé depuis (1) que les électeurs devaient être âgés de vingt-et-un ans révolus. Un tableau dressé à la Résidence supérieure a divisé le Tonkin en 36 circonscriptions électorales : cette section comptera donc 36 membres.

La seconde section représente les patentés annamites autres que ceux de Hanoi et de Haiphong (2) : ils sont élus par les Annamites patentés des six premières classes, à raison d'un représentant par province ou territoire jusqu'au chiffre de cent patentés de toutes classes, et de deux à partir de ce chiffre.

---

(1) Arrêté du Résident supérieur au Tonkin en date du 20 juin 1907.

(2) Ces deux villes sont en effet territoire français, et les indigènes y ont du reste une représentation élue dans les Conseils municipaux.

La troisième section représente les contribuables indigènes autres que ceux de race annamite. « Il eût été difficile de faire nommer par élection les représentants des populations montagnardes encore arriérées du Haut-Tonkin, où il existe, en outre, peu de commodités de communications. » Aussi a-t-il été décidé que les membres de cette section seraient choisis pour le moment par le Gouverneur général sur une double liste de présentation préparée par les commandants de territoires et les chefs de provinces.

Les membres de la Chambre consultative [1] sont élus pour trois ans. Les conditions d'éligibilité sont très larges : les élus doivent être âgés d'au moins trente ans et figurer comme contribuables dans la province [2] ; seuls les militaires, gardes indigènes et fonctionnaires sont inéligibles : encore ces derniers peuvent-ils être candidats, s'ils se font mettre en congé illimité. Les élections doivent avoir lieu du 15 au 25 septembre : au premier tour de scrutin, les candidats doivent réunir la majorité absolue ; au second tour, l'élection a lieu à la majorité relative. L'ouverture de la session aura lieu le 11 novembre. Toutes les précautions ont été prises pour assurer la parfaite indépendance des délibérations. Chaque section délibère séparément sur les questions intéressant la catégorie de contribuables qu'elle représente. Elle élit elle-même son bureau, composé d'un président et de quatre membres. Les votes ont lieu au scrutin secret, et nul n'est admis aux séances en dehors des membres de la Chambre. Un fonctionnaire français sera mis par le Résident supérieur à la disposition de chaque section, pour lui fournir toutes les explications qu'elle pourrait demander, mais il n'assistera pas aux débats. Seules les Assemblées plénières des sections, au cas où l'on jugerait utile d'en réunir, seront présidées par le Résident supérieur.

L'administration s'est préoccupée avec un soin paternel d'éviter à la jeune Assemblée la confusion et le désordre qui paraissaient inséparables d'une première expérience. Elle a décidé que les questions qui lui seraient soumises seraient adressées à tous les membres un mois au moins avant la session sous forme de notes étendues rédigées en français, en annamite (quốc-ngữ) et en caractères chinois. Une fois en possession de ce formulaire, les élus seront appelés à présider une réunion du collège électoral de leur circonscription, afin de consulter les électeurs eux-mêmes sur les questions posées ; le Résident de la province assistera à cette réunion, pour fournir tous les éclaircissements nécessaires. A ces prescriptions, la circulaire du Résident supérieur annexée à l'arrêté du 20 juin en ont ajouté d'autres, qui sont destinées à faire l'éducation tant des candidats que des électeurs :

« Le principal écueil à éviter dans ces élections, dit la circulaire, est la trop grande dispersion pouvant se produire dans les suffrages, du fait de l'extension donnée au collège et aux circonscriptions électorales.

« C'est pour remédier, dans la mesure du possible, à cet inconvénient que l'art. 8 prévoit l'obligation pour les candidats de faire une déclaration préalable de candidature au siège de la Résidence. S'il n'est pas, en effet, possible de compter faire immédiatement l'éducation d'un nombre considérable d'électeurs, qui sera surtout l'œuvre du temps lié au développement de l'instruction populaire, il m'a paru que cette déclaration préalable permettra tout au moins d'entreprendre et de poursuivre assez rapidement l'éducation d'un nombre restreint de candidats. Vous pourrez, en effet, profiter des déclarations de candidature qui vous seront présentées pour donner aux intéressés, et cela, bien entendu, en excluant toute idée de pression ou d'immixtion dans l'action électorale, toutes indications utiles pour leur mise en contact avec les électeurs, la présentation à ceux-ci de leur candidature, l'étude des programmes et questions à envisager, etc. Grâce à ces indications, les candidats pourront à leur tour se charger eux-mêmes, avec une autorité suffisante et tout l'intérêt qu'ils y auront personnellement, de préparer les électeurs ; ils pourront, dans leurs tournées, expliquer à ceux-ci le

---

[1] L'arrêté du 20 juin leur a donné la qualification de *Dân-hội-nghị-viên* 民會議員.
[2] Stipulation ajoutée dans l'arrêté du 20 juin.

fonctionnement du scrutin, le mode de vote et d'élection, leur faire enfin comprendre la nécessité qu'il y aura à ce qu'ils ne dispersent pas leurs suffrages sur trop de noms. Vous-mêmes pourrez aussi d'ailleurs, de concert avec les mandarins provinciaux, dans les réunions restreintes où vous convoqueriez les hội-viên, les chefs de cantons, c'est-à-dire les principaux électeurs, commenter les prescriptions les plus importantes de l'arrêté.

« Enfin, des réunions préparatoires pourront être autorisées avant les élections pour donner aux électeurs toute facilité de se concerter et de fixer leur choix sur les candidats. Il vous appartiendra de provoquer, s'il est nécessaire, ces réunions et d'indiquer les localités où elles pourraient avoir lieu. »

L'accueil enthousiaste fait par les Annamites à l'initiative du Gouverneur général montre qu'ils ont reconnu la sincérité des intentions qui l'ont inspirée. Que sera cette nouvelle Assemblée, et que faut-il attendre d'elle ? Nous espérons pour notre part qu'elle justifiera les espérances fondées sur elle. Le mode électif est familier aux Annamites, qui le pratiquent assez souvent dans le choix des fonctionnaires communaux, et d'une façon générale dans le choix des chefs de canton. Certains symptômes montrent au surplus avec quelle rapidité se fait leur éducation politique. On sait le rôle remarquable et très digne joué par certains élus indigènes au Conseil colonial de la Cochinchine. Au Tonkin même, les élections municipales de Hanoi du 5 et du 12 mai ont été caractéristiques. Pour la première fois, les candidats indigènes se sont présentés au public, ont écrit dans les journaux, ont rédigé des programmes, affiché des proclamations, distribué des bulletins. Le corps électoral a montré de son côté, par l'écrasante majorité qu'il a donnée aux candidats modérés, que son sens politique n'était pas en défaut et qu'il se méfiait des programmes trop ambitieux. Quatre candidats avaient inscrit dans leur programme, à côté de demandes fort raisonnables, parmi lesquelles nous relevons la création d'une école professionnelle de filles, l'instruction obligatoire, le développement des coopératives et des mutualités, des revendications irréalisables : institution d'un conseil municipal indigène fonctionnant à part du conseil européen, et suppression de la carte municipale. Quatre autres candidats, MM. Đỗ-Thận, Bạch-thái-Bưởi, Đỗ-đình-Thuật et Trần-viết-Soạn, tournèrent ces prétentions en ridicule : « C'est très joli, disaient-ils, de n'avoir pas d'impôt à payer et de se promener le soir dans des rues bien empierrées, sous l'éclatante lumière des lampes électriques. Malheureusement les savants n'ont pas encore trouvé le moyen d'avoir de l'électricité sans installer d'usines, sans planter de poteaux, sans tendre de fils métalliques ; les inventeurs n'ont pas encore fabriqué d'agents de police mécaniques qui sachent surveiller les malfaiteurs sans manger... Le Ciel n'a jamais versé sur la terre que des grêlons bons seulement pour coucher les récoltes, mais pas encore de pierres cassées pour paver nos rues. Ce serait donc tout simplement une absurdité que de proposer la suppression de la taxe municipale, qui constitue l'une des principales ressources du budget de Hanoi (1). » Ces quatre candidats modérés, pour leur part, ne faisaient pas de belles promesses ; ils s'engageaient seulement à faire de leur mieux et à se rendre le moins ridicules possible. Ils furent élus, et ne furent pas ridicules du tout. On ne peut qu'admirer l'habileté avec laquelle ils firent élire comme premier adjoint le seul conseiller municipal qui fût fonctionnaire, après l'avoir amené à renoncer, au moins provisoirement, au seul article de son programme qui les gênât : l'institution d'un maire élu. Ce fut une jolie pièce de comédie municipale. Nous regrettons qu'une partie du Conseil n'ait pas su en apprécier toute la saveur.

*
* *

Annam. — L'Annam fait de méritoires efforts pour suivre le Tonkin dans la réforme de l'enseignement. L'année dernière, des arrêtés du Résident supérieur ont complètement

---

(1) Article de M. Nguyễn-văn-Vĩnh dans le *Đại-nam* du 2 mai en faveur des quatre candidats.

réorganisé l'enseignement franco-annamite, en lui donnant le même programme et les mêmes sanctions qu'au Tonkin. Une ordonnance royale du 31 mai 1906 a adopté en bloc les propositions du Conseil de perfectionnement de l'Enseignement indigène. Enfin, pour assurer la propagation du *quốc-ngữ* et des connaissances usuelles, des cours viennent d'être ouverts dans tous les chefs-lieux de province à l'usage des huân-đạo et giáo-thụ en fonctions, qui sont tenus d'y assister.

*
* *

Cambodge. — Le traité franco-siamois du 23 mars nous a rétrocédé les provinces cambodgiennes encore occupées par le Siam. Nous n'avons pas à insister ici sur l'importance politique de ce traité, qui a reconstitué l'unité de l'ancien royaume de Cambodge, dont les riches provinces de Battambang et d'Angkor avaient été détachées en 1794. Mais cette annexion augmente singulièrement l'importance et la richesse de notre domaine archéologique. Ainsi que le disait notre collaborateur, le commandant Lunet de Lajonquière, dans une conférence faite devant le Comité de l'Asie française, « les Kambujas avaient couvert toute la région située entre le Tonlé-sap et les Dang-rek d'un nombre considérable de monuments. De Sadok-kak-thom à l'Ouest jusqu'au Vat-phu à l'Est, on peut évaluer à *cinq cent* au moins le nombre des vestiges archéologiques qu'il y aura là à visiter, à inventorier, à classer et à mettre sous la protection des lois françaises. » Le groupe d'Angkor est naturellement le plus important de tous ces monuments. L'annexion d'Angkor, de Sisophon et de Battambang va ainsi nous imposer de nouveaux devoirs, que nous acceptons avec joie.

Birmanie

— En Birmanie, comme il y a quelque dix ans à Ceylan, le Bouddhisme est entré dans une nouvelle phase d'activité. C'est par l'éducation, là aussi, que la « renaissance » se manifeste, et notamment par celle des femmes ; de toutes parts, des écoles de filles se sont fondées, où l'éducation religieuse prédomine. La Société pour la Propagation du Bouddhisme de Mandalay entretient et dirige depuis plusieurs années ses propres écoles, sans admettre aucune intrusion officielle ; elle fait rédiger des livres religieux élémentaires, et conduit sa propagande par les mêmes moyens que la Société pour la Propagation de l'Evangile : journaux, brochures, groupements locaux, et jusqu'aux « Sunday Schools » : depuis le mois de janvier, à Mandalay, des maîtres (non rémunérés) enseignent le Bouddhisme de 4 à 6 heures du soir ; au mois d'avril il n'y avait malheureusement encore que 18 élèves. Les bouddhistes de Ceylan ont promis d'aider leurs frères birmans par des envois de livres et d'argent. Cette propagande bouddhiste reconnaît deux sortes d'ennemis : l'un est l'indifférence religieuse des jeunes générations, l'autre est l'enseignement des missionnaires chrétiens. On a remarqué que le Bouddhisme, qui jusqu'à ces dernières années, était la religion la plus tolérante du monde, devient « agressif ». Il circule en ce moment même en Birmanie un appel de fonds pour l'agrandissement d'une école bouddhiste qui, après huit ans d'existence, a déjà 700 élèves ; ce document montre comment il faut réagir contre le système d'éducation actuel, suivant lequel il faut ou bien envoyer les enfants aux écoles du gouvernement, où ils n'ont pas d'enseignement religieux et où ils n'apprennent qu'à ignorer leur religion ou à en avoir honte, ou bien les confier aux missionnaires qui cherchent à les convertir, et qui, s'ils n'y réussissent pas, font d'eux au moins des hommes d'une indifférence religieuse totale : et leurs écoles augmentent d'année en année d'une façon alarmante. C'est contre cet enseignement pernicieux qu'il faut avant tout réagir.

En même temps la Société bouddhiste internationale, qui s'occupe spécialement de la propagande à l'étranger, cherche les moyens de faire traduire en anglais de nouveaux textes pâlis ;

qui veut acquérir des mérites par le *dhammadāna* n'a qu'à fournir 3.000 roupies, et il y aura un volume nouveau de traduit. La traduction sera faite par un savant européen (sans doute présenté par M. Rhys Davids) ; et on revisera la traduction sur place pour l'accorder, s'il y a lieu, avec la tradition.

— Les bouddhistes de Birmanie ont, par l'intermédiaire de leur gouvernement, adressé une pétition au vice-roi de l'Inde au sujet d'un procès qu'ils ont avec le Mahant de Bodh-gayā. On sait que le roi Mindōn, après avoir en 1875 fait « réparer » le temple de Mahābodhi, avait acheté au Mahant un terrain pour la construction d'un monastère et d'un trésor. Or, par suite des troubles qui suivirent la mort de Mindōn, le terrain ne fut pas payé, en sorte que le Mahant peut prétendre qu'ayant construit le *paribhoga* et entretenu le monastère à ses frais, il a le droit d'y faire prévaloir son autorité. De plus en 1895, H. Dharmapāla, secrétaire général de la « Mahābodhi Society », avait rapporté du Japon une statue en bois de Buddha pour la mettre dans le temple ; mais le Mahant s'y opposant, la statue avait été transportée dans le monastère. Enfin l'image de Buddha qui est dans le temple porte les marques de Viṣṇu et subit le voisinage infamant d'un liṅga. Les bouddhistes demandent qu'on leur restitue leur droit de contrôle sur le monastère et sur le trésor, qu'on rende au Buddha du temple son apparence primitive et qu'on réintègre le Buddha japonais. Sauf sur le dernier point, ils sont soutenus par le gouvernement de l'Inde.

— On annonce de Pagan d'importantes découvertes archéologiques, dans le déblaiement du *Pet leak paya* « la Pagode de la feuille frisée ». Les témoignages épigraphiques permettent de la dater du règne d'Anavrahta, « l'Açoka birman », qui vivait au XI[e] siècle. Et en quelques endroits la brique du soubassement en s'effondrant découvre les restes d'une construction plus ancienne : ce qui tendrait à confirmer l'hypothèse qu'Anavrahta n'a pas introduit, mais développé le bouddhisme en Haute Birmanie. Autour de la pagode des fouilles ont révélé l'existence d'un corridor voûté, dont les murs sont décorés à l'intérieur et à l'extérieur de bas-reliefs de terre cuite représentant des scènes des Jātakas, accompagnées d'inscriptions en pāli et d'un numéro d'ordre qui est celui du conte correspondant à la sculpture dans le Jātaka pāli : le tout en bon état de conservation. On a commencé de fouiller aussi une pagode voisine que les Birmans appellent « la sœur aînée du Pet leak », où l'on a déjà découvert une partie d'un corridor analogue au précédent et décoré de même.

Inde

— M. Shyamaji Krishnavarma, habitant Londres, offre un prix de 50 livres sterling pour le meilleur essai sur « la meilleure forme de gouvernement pour l'Inde ». Le concours est ouvert à tous, sans condition de race ou de nationalité. Le jury sera composé du donateur et de deux membres appartenant à ou nommés par le conseil de la « Indian Home Rule Society ».

— Après la clôture du Congrès National [1], les principaux leaders ont entrepris des tournées de propagande politique. M. Bepin Candra Pal, le plus marquant des « extrémistes », a visité les villes de l'Inde du Sud. Nous extrayons de la série des conférences qu'il a prononcées à Madras au mois de mai quelques passages caractéristiques de l'esprit et des méthodes du « Nouveau Parti » ; car pour le programme et les principes, B. C. Pal l'a dit lui-même, ils ne diffèrent guère de ceux que Dadabhai Naoroji expose depuis des années et qu'il répétait au

---

(1) Cf. *B. E. F. E.-O.*, VI, p. 466.

dernier Congrès, ou qui formaient le thème du tout récent discours du « modéré » G. K. Gokhale à Allahabad.

« Le problème indien n'est ni économique ni politique, il est psychologique. Il y a plus de 300 millions d'indigènes dans l'Inde, et moins de 300.000 Européens, même en y comprenant ceux qui n'ont pas d'emplois publics. Et pourtant ce n'est pas par la force des armes que l'Angleterre gouverne l'Inde, pas plus qu'elle ne l'a conquise par les armes : car si l'Inde a été conquise par l'épée, c'est par l'épée du cipaye indien. Combien y a-t-il d'armes dans un district ? Les Anglais pourraient-ils mettre un soldat avec une bayonnette dans chaque village de l'Inde ?... En fait ce sont les Indiens qui déjà gouvernent l'Inde ; le blanc est en haut de l'échelle, reçoit la plus grasse paie, mais ses subordonnés indigènes font l'ouvrage : la machine administrative s'arrêterait si les Indiens se retiraient du gouvernement.... On dit aux Indiens qu'ils sont faibles malgré leur nombre et incapables de se diriger eux-mêmes ; et ils le croient. C'est cette crédulité qui est la source de leur faiblesse ; c'est un cas de suggestion : la force du gouvernement anglais réside toute entière dans cette magie, dans cette *māyā*. Voilà la découverte qui est à la base du « Nouveau Mouvement ». Le « Nouveau Mouvement » n'est pas purement politique, quoique la politique attire pour le moment le principal de son activité ; ni économique, quoiqu'il se soit attaché à la solution du grand problème de la pauvreté de l'Inde : c'est un mouvement spirituel, qui a son application dans la vie sociale, économique et politique, et fondé sur la théosophie sublime du *Vedānta*. Son but est de réaliser cet idéal dans la vie sociale, économique et politique. Quel est le message du *Vedānta* ? C'est que chaque homme a en lui l'esprit de Dieu, et qu'il est, comme Dieu, éternel, libre, et se réalisant lui-même. La liberté est le droit que l'homme tient de sa naissance, sa naissance en Dieu.

« ... Il ne s'agit pas de participation plus étendue au gouvernement : car même 50 membres au Parlement Britannique ne feraient rien pour le *svarāj* ; 300 « civilians » Indiens ne rendraient pas indien le gouvernement... Mais certains demandent si les Indiens sont capables de se gouverner eux-mêmes ? C'est une folie de poser cette question : car personne ne peut répondre. De plus il ne s'agit pas d'aller demander à qui que ce soit l'autorisation de se gouverner soi-même ; si le gouvernement offrait aux Indiens le *svarāj*, il faudrait le remercier et lui refuser son cadeau, car on ne peut accepter ce qu'on n'est pas capable de prendre soi-même ; le « local self-government » de lord Ripon a en somme échoué, parce que c'était un cadeau du gouvernement : si les Indiens l'avaient pris avec leurs seules forces, s'ils avaient organisé eux-mêmes leur vie municipale, le « local self-government » existerait fondé sur les efforts et le sentiment des devoirs civiques de chacun, au lieu d'être sans racine, comme un champignon, un parasite accroché à l'arbre du gouvernement étranger.

« ... Que sera le *svarāj*, hindou ou musulman ? Quelle en sera la forme ? Personne ne peut répondre d'avance. Cela dépend de l'évolution historique de l'Inde qui se fait en ce moment. Quand la France a entrepris la Révolution, levant l'étendard de la démocratie, personne au début ne tint l'étendard plus haut que Napoléon Bonaparte ; mais en quelques mois il fut démontré que la France ne pouvait pas réaliser son propre idéal, et elle eut à établir une république au lieu d'une démocratie. Quand toutes les monarchies d'Europe s'unirent pour l'écraser, elle dut nécessairement se faire une forme de gouvernement dictatoriale et militaire. La France ne le désirait pas, mais les circonstances l'y forcèrent. Qui sait ce que la dure nécessité imposera à l'Inde ? Pour ce qui est de l'idéal à se proposer, c'est un *svarāj* non hindou, ni musulman, mais indien ; c'est la formule de sir H. Cotton, « les Etats-Unis de l'Inde », mais non comme il ajoutait, « sous l'égide britannique ». Cette révolution d'ailleurs aura peut-être à se faire par étapes, comme la *satī* de jadis avait à se montrer digne du sacrifice en se brûlant d'abord un doigt : peut-être par exemple aura-t-on à passer par un gouvernement dictatorial.... En attendant, sans craindre les rigueurs de la loi — car qui la craint n'est pas digne de se conduire lui-même — il vaut mieux s'en tenir à la résistance passive ; ce qui ne veut point dire inactive, mais non agressive. L'application de ce principe a déjà produit deux ou trois mouvements particuliers dans l'Inde : d'abord le boycottage et le

svadeshisme ; ensuite l'éducation nationale (1) ; enfin l'organisation de la vie publique, fondée sur la vie du village. De ces trois façons on pourra mettre en pratique l'autonomie véritable parallèlement à l'autonomie fonctionnarisée (« officialized self-government ») et faire l'éducation civique du peuple, de façon à atteindre l'idéal sans troubles et sans gêne sérieuse pour ceux qui détiennent l'autorité actuellement. »

— La politique de sir B. Fuller a survécu à son gouvernement (cf. *B. E. F. E.-O.*, VI, p. 464 sqq.). Voici des extraits d'un décret du Gouvernement du Bengale oriental et Assam, daté du 20 février : « Les Musulmans n'ont pas reçu autant d'emplois qu'ils ont le droit d'en demander ou qu'ils sont capables d'en tenir. Cela est dû notamment au grand nombre des Hindous reconnus aptes à les occuper et à ce que la position des Hindous est si prépondérante qu'il est difficile aux Musulmans d'entrer dans les emplois publics ou, s'ils y sont parvenus, d'y conserver leurs positions. . . . Désormais, avant de faire de nouvelles nominations, les fonctionnaires devront donner la plus large publicité aux annonces de vacances. Toutes les associations musulmanes, les autres associations connues et les fonctionnaires de l'Enseignement seront informés, de façon qu'ils puissent fournir les noms de candidats convenables. — Les fonctionnaires qui ne pourront trouver des candidats convenables de la classe demandée dans leur district feront connaître leurs besoins dans d'autres parties de la province. . . . La proportion des Musulmans employés jusqu'ici est absolument insuffisante, et des efforts sérieux sont nécessaires pour l'accroître et la mettre en relation plus rationnelle avec l'importance sociale des Musulmans et leurs capacités administratives. »

— Au même moment M. G. K. Gokhale, au cours d'une tournée de conférences politiques dans l'Inde du Nord, prononçait à Lahore un important discours sur « le problème hindou-musulman » (16 février), où il définit ainsi les rapports des deux communautés :

« Au point de vue du nombre, de l'éducation et sans doute aussi de la fortune, l'avantage est certainement du côté des Hindous. Nos frères Musulmans forment à peu près un quart de l'ensemble de la population, entre 60 et 70 millions sur 290. Dans aucune province, si l'on considère le Bengale comme il était l'année dernière, ils ne sont la majorité ; ils forment tout au plus près la moitié de la population au Penjab ; depuis le Partage, la proportion des Musulmans au Bengale est réduite de $^1/_3$ à $^1/_5$; dans la nouvelle province elle est maintenant près des trois cinquièmes. — Au point de vue de l'éducation, l'avantage est aussi du côté des Hindous, encore que les deux communautés soient très en retard, comparées à d'autres peuples civilisés : un Hindou sur vingt sait lire et écrire sa langue, un Mahométan sur 50 ; un Hindou sur 300, un Musulman sur 600 sait lire et écrire l'anglais.

« Par contre les Musulmans ont certains avantages. Les intérêts des Hindous sont confinés dans l'Inde, tandis que la communauté musulmane a derrière elle le sentiment et le soutien moral d'une vaste population parente à l'étranger. Au point de vue de la structure, la société musulmane est fondée sur une base démocratique, et quelles que soient les différences intimes de sectes ou d'individus, le plus humble des adhérents de l'Islam peut s'élever aux plus hautes positions dans la communauté ; l'Hindou au contraire est maintenu dans sa caste, confiné au terrain où il est né. Enfin la proportion numérique est trompeuse par un côté : la population dite « hindoue » comprend 50 millions de peuplades non civilisées ; la société musulmane est bien mieux organisée, et 70 millions de Musulmans valent bien 200 millions d'Hindous.

« Les deux communautés ont des points communs et regrettables : conservatisme, condition inférieure des femmes, indifférence des hautes classes à l'égard de la masse, enfin mêmes maîtres, c'est-à-dire même liberté religieuse, même esclavage politique : aux Musulmans comme aux Hindous par exemple s'applique la loi sur les armes ; aux uns comme aux autres,

(1) L'Université Nationale du Bengale ne compte encore que 2.500 à 3.000 étudiants.

dans l'Afrique du Sud, dans les colonies anglaises, il est interdit de marcher sur les trottoirs des rues ou de voyager en première classe dans les chemins de fer...

« Qu'est-ce qui maintient dès lors l'antagonisme traditionnel entre les deux communautés ? — C'est principalement le manque d'éducation. D'abord les différends entre les classes cultivées sont moins aigus qu'entre les autres, et elles ont en tout cas moins de tendance à recourir aux moyens brutaux. Ensuite et surtout il faut que les deux communautés fassent leur propre éducation politique, et aient en vue un idéal commun plus haut que les intérêts particuliers, comme par exemple les emplois publics dont les Musulmans croient n'avoir pas eu leur part jusqu'ici ; et au lieu de ces intérêts futiles, il faut n'avoir en vue que le service de la patrie et la lutte pour l'indépendance commune et les droits de l'homme. Il n'est pas mauvais que la communauté musulmane prenne conscience d'elle-même : les progrès du panislamisme sont même une bonne chose, à condition qu'il soit interprété dans l'Inde, comme en Turquie, en Egypte et en Perse, dans le sens nationaliste ; et lorsque les Musulmans auront pris conscience d'eux-mêmes, il faudra bien qu'ils s'allient aux Hindous. Quant aux Hindous, leur devoir est de donner les premiers l'exemple de la tolérance, pour préparer les voies à l'union future. Enfin, puisqu'on ne peut s'attendre à ce que les masses se prêtent immédiatement à cette coopération, il faut que des individus des deux côtés se mettent en avant. — Pour moi, ajoute G. K. Gokhale, je me propose, avec l'aide de Dieu, de consacrer le reste de ma vie principalement à cette question. »

— L'Emir d'Afghanistan, au cours de son voyage dans l'Inde, collabora à sa manière à l'entente entre Hindous et Musulmans. On devait célébrer à Delhi avec une ampleur inaccoutumée le *baqr-īd* (ou *īd-uz-zoha* ; 25 janvier). Cette fête comporte des sacrifices : régulièrement on doit tuer un mouton par personne, une vache ou un chameau par sept personnes. Il paraîtrait qu'on avait projeté une hécatombe de vaches en l'honneur de l'Emir. On sait les querelles et les désordres qui sont chaque fois la conséquence de ces sacrifices. L'Emir, voulant que son voyage fût une occasion de réjouissance pour les Hindous comme pour ses coreligionnaires, défendit qu'on sacrifiât des vaches à Delhi pour lui et fit savoir à tous les Musulmans de l'Inde qu'il espérait qu'on suivrait l'exemple partout, cette année et les années à venir (1).

— Malheureusement, au moment même où les bonnes volontés éclairées s'appliquaient à préparer l'entente entre les deux communautés, au Bengale oriental leur hostilité prenait un caractère chaque jour plus violent : le *baqr-īd* y fut en maint endroit célébré suivant les rites ordinaires, et avec les conséquences ordinaires ; pour le reste, pillage des boutiques et attaques contre les personnes devenaient incidents journaliers ; aux bâtons s'ajoutèrent même parfois les armes à feu. La version officielle est que l'origine de ces violences est dans le mouvement de boycottage imposé par la force ; il semble que les protestataires hindous n'aient pas tort non plus, quand ils signalent que les troubles datent de la « reconnaissance » du nawab de Dacca à Comilla, et qu'ils ont été aggravés en raison de l'opinion commune que le gouvernement soutient les Musulmans. Il est certain que deux mouvements se mêlent : aux vieilles luttes religieuses s'ajoute la propagande politique : des sociétés de « national volunteers » s'organisent un peu partout, où l'on s'exerce au maniement du bâton ; et tout récemment encore l'on saisissait (chez un Musulman) 700 exemplaires d'une brochure séditieuse. Il va sans dire que les mesures extraordinaires de police, les procès de presse, les arrestations, les perquisitions, les condamnations se multiplient, et sans succès sensible.

---

(1) On pourrait penser que cette idée avait été suggérée par le gouvernement, profitant de l'autorité religieuse de l'Emir pour ramener la paix. Le correspondant du *Statesman* de Calcutta au contraire prétend tenir de source autorisée que l'idée de l'hécatombe elle-même venait d'un fonctionnaire !

D'ailleurs le mécontentement va croissant dans toute l'Inde. Aux élections municipales de Bombay, l'échec de Sir Pherozesha Mehta, l'homme politique peut-être le plus populaire et le plus influent de l'Inde, parut dû à des fraudes où l'on alla jusqu'à trouver la main du gouvernement. A Madras, la banqueroute de la banque Arbuthnot, la plus grosse de la province, parvenue vers la fin de l'année 1906, qui atteignit tout le monde et ruina complètement de nombreuses familles, fit une impression considérable sur des esprits trop heureux d'avoir à douter de l'honorabilité commerciale européenne : le mouvement svadeshiste en reçut une impulsion nouvelle, et l'agitation politique n'y est plus inférieure à ce qu'elle est ailleurs. A Cocanada, un capitaine ayant frappé un enfant qui le poursuivait des cris *Bande mātaram*, la foule vint l'assiéger au club et le collecteur arrivant à son secours à la tête d'un détachement de police reçut une bouteille de soda à la tête (31 mai).

Mais c'est au Penjab que la crise a peut-être été la plus violente. Là aussi, la propagande politique avait comme appoint des intérêts économiques : la population s'alarmait de mesures de législation agricole annoncées, et le mécontentement s'aggravait de ce que les pétitions des intéressés ne semblèrent pas d'abord être écoutées favorablement. Puis vint le procès du *Punjabee*, le plus sensationnel des procès de presse pourtant nombreux de l'année : le propriétaire et le rédacteur de ce journal subirent une condamnation très sévère, sous le chef de « provocation à l'inimitié de races », pour avoir rappelé que le sentiment populaire attribuait la mort d'un cipaye à un accident de chasse, malgré l'acquittement de l'officier que l'opinion en rendait responsable ; et vers le même temps, le gouvernement refusait de poursuivre sous le même chef un journal anglo-indien qui insultait des personnalités indigènes. Après ce qu'on appela par toute l'Inde une atteinte à la liberté de la presse, vint la déportation de Lal Lajpat Rai et d'Ajit Singh, arrêtés et mis au secret sans autre forme de procès dans la forteresse de Mandalay : dans un pays où l'histoire constitutionnelle d'Angleterre est au premier rang des études, ces arrestations au nom de la raison d'État et sans autre motif donné que « l'excitation à la révolte ouverte » firent d'autant plus de sensation que Lajpat Rai en particulier était déjà populaire pour son désintéressement et que personne ne le crut capable d'organiser la sédition. A Lahore, à Ravalpindi, à Amritsar, il y eut des émeutes violentes, où les personnes d'Européens ne furent pas plus épargnées que leurs biens. Des mesures de répression spéciales semblent avoir ramené le calme dans la rue, sinon dans les esprits.

On sait la part que la population scolaire prend à toute cette agitation. Le gouvernement a fait passer au mois de mai une circulaire enjoignant de sévir contre les élèves des établissements secondaires qui assisteront aux réunions publiques, ceux des collèges qui y assistaient s'y conduisant de façon à discréditer leur collège ou à gêner l'œuvre d'éducation dans le pays ; les maîtres aussi devront s'abstenir de tenir en public des propos de nature à nuire à l'éducation de leurs élèves et à développer chez eux l'esprit d'indiscipline. — Le 5 juin une réunion se tenait au College Square de Calcutta, présidée par un professeur, et où un étudiant fit un discours.

— M. J. Morley a annoncé au Parlement que les troubles de l'Inde ne devaient pas faire perdre de vue au gouvernement les réformes à effectuer ; celles qu'il propose immédiatement sont : l'admission de deux Indiens au Conseil de l'Inde à Londres ; la création d'un conseil de notables qui exprimera auprès du gouvernement l'opinion de l'Inde et fera connaître aux Indiens les intentions du gouvernement ; l'accroissement du Conseil législatif de l'Inde et des Conseils provinciaux ; enfin la décentralisation dans l'administration.

— L'« Association pour l'avancement de l'éducation scientifique et industrielle des Indiens » (fondée en mars 1904) annonce le prochain départ de sa troisième série de boursiers de voyage (défrayés soit de tous les frais, soit de ceux de la traversée seulement, l'éducation restant à la charge de l'étudiant). En 1905 elle envoyait deux étudiants en Amérique, cinq en Angleterre, onze au Japon ; en 1906, six en Angleterre, deux en France, trois en Allemagne, huit en Amérique, vingt-six au Japon. Sur ces 62 boursiers, trois sont musulmans, l'un est un chrétien indigène, le reste sont des hindous du Bengale, du Behar, de l'Orissa et de

l'Assam. Cette année, l'Association dispose de vingt bourses, deux de cent, quatre de cinquante, quatorze de vingt-cinq roupies par mois ; elle pense pouvoir en outre fournir quelques billets de passage. Il y a 202 candidats, dont 56 ne demandent que le billet de passage ; trois d'entre eux sont M. A. (un même est de plus « Bachelor of Science »), beaucoup sont B. A., quelques-uns préparent l'examen de B. Sc., ou ont reçu une éducation technique élémentaire ; la plupart sont « undergraduates » ou « matriculates » ; ceux qui n'ont aucun titre universitaire sont très peu nombreux. Leur âge varie de 18 à 30 ans. Ils comprennent cinq Musulmans ; six sont originaires de l'Assam, trois du Behar, un du Penjab, un de Bombay, le reste viennent des deux Bengales. Leurs vœux : 64 demandent à aller en Amérique, 55 au Japon, 20 en Angleterre, et un respectivement en France, en Suisse, en Belgique et en Allemagne ; les autres ou n'ont pu se décider entre l'Amérique et l'Europe, ou n'ont pas exprimé de vœux du tout (1).

Outre les objets d'études traditionnels — agriculture, mines, quincaillerie, raffinerie du sucre, céramique, chimie industrielle, électricité, mécanique, savon, allumettes, tissage, etc. — certains candidats en proposent de nouveaux : neuf veulent étudier la pisciculture, trois la fabrication du papier, un celle du caoutchouc ; chose remarquable, trois « undergraduates » se sentent du goût pour la cordonnerie, et trois Hindous, de haute caste, pour la tannerie. D'ailleurs le nombre croissant des demandes en dit long sur la disparition du préjugé relatif aux voyages. D'autant que l'Association en question est loin d'être la seule du genre : à Bombay, à Madras, au Penjab d'autres sociétés, notamment diverses associations de caste (Rajput, Vaiṣya, Khettri, Kayastha, etc.), des individus aussi, ont suivi l'exemple ; les Princes indigènes, surtout comme toujours le Gaikwar de Baroda et le Nizam d'Haiderabad, donnent des bourses à leurs sujets.

Le gouvernement de l'Inde, depuis 1886, donne 6 bourses par an, à répartir parmi les Universités, pour permettre à des « Bachelors » des divers ordres âgés de moins de 22 ans de faire trois ans d'études en Angleterre. C'est là tout en principe. Cependant nous voyons par exemple (12 avril) le gouvernement de Madras prier Sir F. Nicholson, envoyé en mission au Japon pour la pisciculture, de s'adjoindre deux étudiants parmi ceux installés là-bas, à condition que leur connaissance du japonais et leurs succès universitaires soient satisfaisants, et qu'ils s'engagent à rester au service du gouvernement pendant cinq ans au moins à leur retour.

— Le colonel Olcott est mort à Madras le 17 février. Porté sur le bûcher par six brahmanes et quatre bouddhistes, ses ossements ont été répartis dans deux urnes ; l'une est allée rejoindre à Bénarès les cendres de Mme Blavatsky dans les eaux du Gange, l'autre a été jetée dans la mer, à Madras même. La cérémonie avait été précédée de dix récitations, avec commentaire, de vers pâlis, sanskrits (tirés de la *Taittiryopaniṣad*) puis de vers avestiques, enfin de versets de la Bible ; — la religion musulmane seule manquait, si l'on en croit Mme Besant, pour compléter le cycle des religions de la terre ; espérons comme elle, que c'est non par mauvais vouloir, mais par suite d'un retard. Dans cette cérémonie les Bouddhistes tenaient la première place, le colonel Olcott faisant, comme on sait, profession de bouddhisme — tout en niant l'authenticité de la Sainte Dent de Kandy, ce qui lui avait causé des ennuis à son dernier passage à Colombo quelques mois auparavant : une indisposition opportune seule lui avait alors permis d'échapper à des explications embarrassantes, et peut-être à l'excommunication. Nous ne perdrons pas notre temps à raconter sa biographie, non plus qu'à supputer les chances des divers candidats à sa succession. Cependant sa mort a intéressé toute l'Inde, car si la théosophie y perd de sa popularité chaque jour (il semble en effet que les Hindous aient

(1) Le Japon, comme on le voit, n'est plus le premier sur la liste. Cela tient sans doute à la cherté de la vie et à la difficulté de la langue. Et puis peut-être commence-t-on à s'apercevoir que le Japon est un exemple à suivre, non un protecteur sur qui compter.

généralement tendance ou bien à abandonner totalement les préoccupations religieuses, ou dans le cas contraire à s'en tenir ou à revenir à une orthodoxie, où d'ailleurs les idées théistiques se sont souvent infiltrées), elle concentre toujours beaucoup l'attention, grâce surtout à la personnalité de Mme Besant et à sa réputation d'éloquence, et aux diverses œuvres d'éducation entreprises avec succès par la société (renaissance bouddhiste de Ceylan ; Central Hindu College de Benarès, avec sa succursale récemment fondée à Çrînagar ; écoles pour les parias dans la présidence de Madras).

Une division a surgi parmi les théosophes, qui semble n'être pas sans rapport avec des intrigues d'un caractère plus personnel, sur la question des mahâtmas et de leurs représentants terrestres. Un des arguments souvent invoqués dans la discussion, et répété par les spectateurs du dehors, est l'argument « svadeshiste ». On s'informe ironiquement quelle langue parlent les « Maîtres », ou s'ils sont habillés à l'anglaise ou à l'indienne. Ou l'on s'étonne que les Mahâtmas choisissent toujours comme interprètes des Européens ou des Américains, alors que l'on déclare constamment que l'Inde est la terre élue de la régénération spirituelle de l'humanité. Le svadeshisme fera certainement perdre à la théosophie de nouveaux adeptes.

— La propagande svadeshiste nuit aussi à l'extension du christianisme. Et le rapport annuel de la succursale de la « Bible Society » de Calcutta accuse une forte baisse de la vente des Ecritures.

— Le 24 mai dernier, l'Académie tamoule, ou « *Tamiḻ Sangam* » de Madura a célébré son sixième anniversaire. Elle comprend quatre-vingt-dix membres, parmi lesquels nous nous permettrons de mentionner l'unique Européen, M. Vinson. Le Sangam possède un organe, le *Çen Tamiḻ*, le meilleur périodique littéraire tamoul, où paraissent des œuvres originales et des traductions, quelques articles de critique littéraire ou grammaticale, des textes inédits et des commentaires sur les passages difficiles d'un ancien auteur. Outre ce périodique, le Sangam publie aussi des livres : les plus récents sont une anthologie tamoule (*PannutErattu*), une édition savante du fameux *Villiputturar Bhâratam* ; un important dictionnaire tamoul, le premier qui donne des références aux textes classiques, est sur le chantier : quelques feuilles sont déjà imprimées. L'Académie possède, cela va sans dire, une bibliothèque qui en un an vient de s'enrichir de 67 manuscrits tamouls. — Elle est en même temps une sorte d'Université libre. A Madura dix-sept étudiants sont entretenus et instruits gratuitement par les pandits du Sangam ; le tamoul fait le fond de cette éducation, mais chaque jour on y ajoute une heure d'anglais et de sanskrit. Le Sangam fait passer chaque année des examens par tout le pays, pour l'encouragement de l'étude du tamoul dans les écoles ; parmi les trois lauréats de cette année, signalons une femme. Il y a aussi des examens supérieurs pour les trois degrés du grade de pandit. Comme il arrive souvent, on regrette d'apprendre que la situation financière du Sangam n'est pas en rapport avec son autorité littéraire et son rôle social.

— La « Social Conference » de la province de Madras vient de lancer dans la circulation un questionnaire individuel, en vue de « se rendre compte jusqu'à quel point le pays est prêt à la réforme. « Une raison en effet qui fait que pour le moment il n'y a pas d'action réelle suffisante, c'est que chacun compte sur les autres pour appliquer les réformes dans sa propre vie et se laisse lui-même hors de question, sans se demander jusqu'à quel point il est disposé à les mettre en pratique. » Voici le questionnaire :

« 1°) Etes-vous pour le mariage des filles après la puberté ou non ? — 2°) Au cas de la négative, quel est à votre avis l'âge maximum pour les marier ? — 3°) Pensez-vous qu'une éducation assez élevée puisse être donnée aux filles si elles sont mariées avant la puberté ? — 4°) Etes-vous pour les mariages mixtes avec d'autres sections de votre caste ? et dans ce cas, y a-t-il des restrictions quant aux sectes avec lesquelles vous accepteriez les mariages mixtes ? — 5°) Avez-vous eu des mariages mixtes dans votre famille ? Si oui, prière de donner des détails. — 6°) Etes-vous disposé à prendre votre repas avec des Hindous de votre caste qui ont été à l'étranger ? Si oui, le feriez-vous avec ou sans condition ? Si vous fixiez

des conditions, comment les feriez-vous appliquer ? — 7°) Êtes-vous pour le remariage des veuves vierges ? — Si oui, jusqu'à quel point aiderez-vous la cause dans la pratique ? — 8°) Quelle est votre opinion sur la fondation de « widow's homes » dans différents centres pour faire l'éducation des veuves et en faire des instruments de l'éducation des femmes dans le pays ? — 9°) Croyez-vous au *drstidosa* en matière de repas ? Refuseriez-vous de manger dans la même salle avec des gens d'autres castes de la nourriture préparée par des brahmanes, comme on fait dans la présidence de Bombay ? — 10°) Sur le point des rapports sociaux entre Européens et Indiens, les considérez-vous comme nécessaires et souhaitables, ou non ? — 11°) Dans le cas d'affirmative, comment pensez-vous les rendre possibles et les faire réussir ? »

Chine

— L'histoire du vice-roi Ts'en 岑 pendant la première partie de l'année 1907 résume en quelques traits assez nets l'état de la bureaucratie chinoise sous la domination mandchoue : luttes d'influences, conflits d'attributions, intrigues à la cour, et ce jeu de bascule qui fait du puissant de la veille le disgrâcié du lendemain, et qui le lendemain reporte le disgrâcié au pinacle. Il est difficile à un Européen de pénétrer le secret de toutes les machinations, de suivre le fil de toutes les intrigues. La lecture des journaux chinois, les conversations avec des Chinois ou avec les vieux résidents en Chine apportent peu de clarté dans l'imbroglio de la politique intérieure. Il est intéressant cependant de noter les effets, si l'on ne peut guère démêler les causes sans crainte d'erreurs.

Nous avons l'année dernière laissé le vice-roi Ts'en à Chang-hai ; il venait d'être nommé vice-roi du Yun-kouei à la place de Ting Tch'en to 丁振鐸 ; il ne se pressait pas de rejoindre son poste ; il faisait jouer toutes les influences dont il pouvait disposer à Péking pour écarter de lui les charges de la vice-royauté pauvre et lointaine. D'autre part, la population du Min-tche, savamment travaillée, refusait de recevoir l'ancien vice-roi du Yunnan, que les étudiants chinois accusaient d'avoir, dans sa province, favorisé les intérêts anglais et français. En janvier, Ts'en proposa à la cour d'aller inspecter la vallée du Yang-tseu où les Ko-ming-tang 革命黨 soulevaient quelques désordres (1) ; la maladie qui le retenait à Chang-hai et l'empêchait d'aller au Yunnan ne le rendait cependant pas incapable de remplir cette mission de confiance. La cour, sur les représentations de Tchang Tche-tong et de Touan-fang 端方, qui se faisaient forts de maintenir l'ordre dans leurs provinces, se contenta d'ordonner à Ts'en de rejoindre la capitale du Yunnan sans plus de retard.

Ts'en demeura à Chang-hai, de plus en plus malade, d'après le témoignage des médecins chinois et européens qui le soignaient. Il envoya cependant au Yunnan, comme pour le précéder,

---

(1) Ce n'eût pas été la première fois qu'un Commissaire du Yang-tseu aurait été nommé. Pendant la répression des T'ai-p'ing, P'eng Yu-lin 彭玉麟, lieutenant de Ts'en Kouo-fan 曾國藩, avait été chargé de rétablir l'ordre dans les cinq provinces traversées par le fleuve : Kiang-sou, Ngan-houei, Hou-pei, Hou-nan, Kiang-si. Plus récemment, à la fin de l'année 1899, le mandchou Li Ping-heng 李秉衡 avait été désigné officiellement par l'Impératrice douairière pour faire la police du grand fleuve, et en réalité, pour soulever les provinces du centre contre les étrangers. S'il n'y réussit pas, ce fut à cause des efforts des vice-rois du Leang-hou, Tchang Tche-tong 長之洞 et du Leang-kiang, Lieou Kouen-yi 劉坤 — qui eurent la sagesse de maintenir l'ordre dans leurs provinces. On se souvient que Li Ping-heng passa pour s'être suicidé après la bataille du Pei-tsang.

ses deux conseillers intimes Ting et Wang ; il donna aussi l'ordre de diriger sur Yunnan-fou 1.200 soldats du Kouang-tong, armés et équipés à l'européenne.

Pendant ce temps, tous les protecteurs du vice-roi récalcitrant, tous ceux qui attendaient de lui quelque aubaine agissaient à Péking. On se demande si vraiment l'Impératrice douairière possède la fermeté qu'on s'est plu quelquefois à lui attribuer, ou si elle n'est pas plutôt le jouet de multiples influences, et si sa suprême habileté ne consiste pas seulement à rendre et à reprendre, à peser exactement les concessions que les circonstances lui imposent. Quoi qu'il en soit, il ne fut pas tenu rigueur à Ts'en de sa résistance aux ordres impériaux ; il fut autorisé à ne pas se rendre au Yunnan. En effet, par un édit du 3 mars, le vice-roi mandchou du Sseu-tch'ouan, Si-leang 錫良, fut envoyé au Yunnan, tandis que Ts'en devait aller prendre sa place à Tch'eng-tou. Mais Ts'en ne bougea pas de Chang-hai : le Sseu-tch'ouan, ce n'était pas encore ce qu'il lui fallait, il connaissait la province qu'il avait administrée avant d'aller réprimer la piraterie dans le Leang-kouang. On a raconté qu'il visait à la vice-royauté du Tche-li ou à celle du Leang-kiang ; c'est possible : Yuan Che-k'ai n'était pas solide à ce moment ; il était question de l'envoyer dans la Mandchourie que l'on était en train d'organiser, et Ts'en, digne successeur de Li Hong-tchang aurait pu prendre la place restée vide. D'autre part, si Touan-fang avait assez d'influence pour être désigné comme vice-roi du Tche-li, il serait toujours resté à Ts'en la vice-royauté du Leang-kiang.

Qu'y a-t-il de vrai dans ces calculs? Le fait est que Si-leang se rendit à Yunnan-sen, que Ting Tcheng-to n'alla pas à Fou-tcheou, que le mandchou Song-chou 松壽, commandant des troupes de Jehol et ancien gouverneur du Kiang-sou, fut désigné pour la vice-royauté du Min-tche, et qu'enfin Ts'en se résolut à partir pour le Sseu-tch'ouan. Il s'arrêta en passant à Wou-tchang pour conférer avec Tchang Tche-tong, et se rendit ensuite à Tchang-cha 長沙 voir son frère, gouverneur du Hou-nan. Au commencement de mai, il était enfin arrivé à Han-k'eou où il se reposait des fatigues du voyage.

A ce moment, les intrigues auxquelles avait donné naissance la mort de Tchang Po-hi, ministre du Yeou-tchouang-pou 郵傳部, étaient dans leur plein, et Ts'en reçut l'ordre de se rendre à Péking ; il n'eut qu'à prendre le train, et, peu de jours après son arrivée, un édit le nommait ministre des Communications, malgré les efforts de tout un clan puissant dirigé par le prince K'ing. Ce fut un coup de théâtre.

Tchao Eul-fong 趙爾豐, frère de l'ancien maréchal de Moukden, Tchao Eul-souen 趙爾巽, fut désigné pour remplir les fonctions de vice-roi du Sseu-tch'ouan. Quant à Ts'en, qui avait déjà, dans le courant du mois, mémorialisé contre Tchang Tche-tong et contre Tcheou-fou 周馥, son successeur au Leang-kouang, il devenait à Péking l'une des têtes de la coterie opposée au prince K'ing. Sa puissance durant quelques jours fut considérable ; il ne s'agissait plus de luttes entre réformistes et conservateurs, la question de politique générale s'effaçait devant les questions d'influences personnelles. Certains journaux européens ont pensé que Ts'en était devenu le porte-drapeau de la réaction et que son crédit à la cour était fondé principalement sur la peur que les réformes causent à l'Impératrice. Mais, à étudier la composition de la coterie qui porta Ts'en au ministère et de celle qui lui était contraire, réformistes et réactionnaires étant confondus dans l'une et dans l'autre, il apparaît que, loin de rechercher des avantages pour un parti politique, les adversaires en présence ne visaient qu'à obtenir des avantages personnels. Et il semble que vraiment cette habitude que nous avons de considérer les intrigues pékinoises sous l'angle de la politique, de chercher des causes politiques aux événements de la capitale, aux changements de la Cour, nous fait perdre de vue la vérité qui est plus simple. Ts'en au pouvoir ne devait être que l'exécuteur d'œuvres dans la conception desquelles les intérêts dynastiques n'avaient qu'une très faible part. Il remplit d'ailleurs le rôle qui lui avait été attribué avec la plus grande conscience, et même avec tant d'imprudence que sa position devint bientôt intenable à Péking. Non content d'adresser à l'Empereur rapports sur rapports contre ses ennemis, il fut probablement l'inspirateur d'une campagne contre le prince K'ing et son fils le prince Tsai-Tch'en 載振. La lutte fut terrible : l'un des

deux adversaires devait y succomber. Un censeur, Tchao K'i-lin 趙啟霖 envoya un rapport à la cour dans lequel le prince K'ing était accusé d'avoir reçu un pot-de-vin de 100.000 taëls de Touan Tche-kouei 段之貴 qui voulait être nommé gouverneur de la province de Hei-long-kiang ; le même Touan aurait aussi, pour séduire le fils du prince K'ing par des moyens appropriés à son âge, fait don au prince Tsai-Tch'en d'une chanteuse fort renommée à T'ien-tsin. En même temps, le bruit courait dans la capitale que le prince K'ing, qui avait reçu, à l'occasion de son anniversaire, des cadeaux d'une valeur d'un million de taëls, avait gardé ces cadeaux par devers lui, alors qu'il avait solennellement promis de les consacrer à secourir les provinces où la famine faisait des ravages.

Il était audacieux de s'attaquer ainsi à la famille impériale ; l'Impératrice, malgré l'attachement dont elle avait donné tant de preuves à Ts'en, estima que l'enquête sur les faits reprochés au prince K'ing ne pouvait être confiée qu'à un autre membre de la famille impériale, le prince Tchouen 醇王. Il lui fut adjoint le membre du Conseil d'Etat Souen Kia-nai 孫家鼐, dont la fidélité à la Cour était hors de soupçons. Cette mesure eut le résultat prévu : Tchao K'i-lin fut révoqué et un édit spécial recommanda aux autres censeurs de faire preuve à l'avenir de plus de circonspection lorsqu'il s'agirait d'accuser les princes. Cependant Wang Pou-ying 王步瀛 membre, lui aussi, du Tou-tch'a-yuan, reprit l'accusation. C'en était trop ; il fut envoyé en province, et, par contre-coup, Ts'en fut privé de son siège de ministre.

Il fut nommé vice-roi du Leang-kouang, qu'il avait quitté dix mois auparavant ; il objecta de nouveau que le mauvais état de sa santé l'empêchait de se rendre à Canton, mais un édit du 28 mai refusa d'admettre cette excuse, et, par un effet de cette politique de compensations qui semble être le principe fondamental des actes impériaux, cet édit faisait grand état « des qualités de détermination et d'énergie » de Ts'en, et mettait en évidence la grande faveur que lui faisait l'Empereur en le nommant vice-roi *titulaire* du Leang-kouang alors qu'il était natif de la province du Kouang si (auparavant il faisait seulement fonctions de vice-roi). Ts'en s'inclina, mais, pour gagner la reconnaissance des provinces qu'il allait encore administrer, demanda : 1° que l'île de Hai-nan fût ouverte tout entière au commerce international ; 2° que des consuls chinois fussent nommés au Siam et en Indochine ; 3° que la contribution mensuelle du Leang-kouang au paiement de l'indemnité de 1900 fût fortement réduite.

Son successeur au ministère, Tch'eng Pi 陳璧, étant arrivé à Péking, il lui fit la remise des sceaux le 12 juin ; le même jour il fut reçu en audience à la cour, et, d'après les journaux l'Impératrice lui conseilla de « manifester moins vivement ses amitiés et ses haines et de faire des enquêtes sérieuses avant de dénoncer tel ou tel ». D'autre part, le Conseiller d'Etat K'iu Hong-k'i 瞿鴻禨, président du Wai-wou-pou, dont la recommandation avait provoqué la nomination de Ts'en au Yeou-tch'ouan-pou, était brusquement révoqué sur la dénonciation de l'académicien Yuan Yu-t'ing 阮玉庭, tout dévoué au prince K'ing et à Lou Tch'ouang-lin 鹿傳霖.

C'était la défaite complète de Ts'en : il le comprit et se rendit à T'ien-tsin, d'où il fit annoncer son prochain départ pour Chang-hai et Canton. Il est possible cependant qu'il ne rejoigne pas son poste ; on dit qu'indépendamment de sa répugnance, l'hostilité des Anglais est capable de l'arrêter en route. Cette hostilité qu'il a si bien méritée par l'opposition qu'il a faite au chemin de fer Kowloon-Canton, est maintenant, dit-on, la meilleure carte qu'il ait dans son jeu.

JAPON

— En parlant dans notre dernière chronique du différend américo-japonais, nous avions relaté la proposition faite au Sénat de Washington, d'une révision des traités conclus entre les deux pays, pour arriver à enrayer l'immigration japonaise sur le territoire de l'Union. Présentée sous cette forme, la motion ne paraissait pas devoir conduire à une solution. Une

révision dans le sens proposé supposait en effet que le Japon consentirait bénévolement à diminuer les chances offertes à ses nationaux aux Etats-Unis, ce qui paraissait peu probable. On imagina alors une autre combinaison ; les enfants japonais seraient admis, comme par le passé, dans les écoles publiques de Californie ; mais par contre, la loi sur l'immigration serait modifiée, de façon à empêcher les Japonais d'en éluder les prescriptions en passant par Hawaï, le Mexique ou le Canada. Cela ne satisfaisait point le parti du travail et la Ligue anti-japonaise et anti-coréenne, qui voulait arriver à supprimer complètement l'immigration japonaise en Californie ; cela ne satisfaisait pas non plus les Japonais, qui n'entendaient rien céder de ce qu'ils considéraient comme leurs droits. C'est cependant à cette solution qu'on s'est arrêté dans l'impossibilité trop évidente d'en imaginer une qui contentât tout le monde. Officiellement, la question paraît donc tranchée. Somme toute, c'est le parti du travail en Californie qui remporte l'avantage. Car la réadmission des enfants japonais dans les écoles publiques n'est après tout que le rétablissement de l'ancien état de choses, tandis que les nouvelles restrictions de la loi sur l'immigration réduiront considérablement le chiffre des immigrants japonais. Mais la Ligue anti-japonaise et anti-coréenne a d'autres prétentions ; et le consul du Japon à San-Francisco, M. Ueno Suesaburō 上野季三郎, exprimait, dans une interview récente, la crainte de voir naître d'autres incidents. D'autre part, le baron Kaneko Kentarō 金子堅太郎, un des hommes d'état en vue du Japon, qui a passé dix-huit mois aux Etats Unis pendant la guerre russo japonaise, déclarait y avoir constaté dès cette époque une certaine antipathie inquiétante. « A mon grand étonnement, disait-il, j'ai trouvé que les sentiments résultant de la différence des races, se développaient rapidement. Actuellement les antipathies religieuses tombent, mais celles de race s'augmentent d'année en année. » Ce mouvement a continué depuis. Mais tandis que, jusqu'aux derniers incidents, cette antipathie n'existait réellement que d'un côté, elle menace aujourd'hui de devenir réciproque. Le symptôme est à recueillir, et il est inquiétant pour la paix de l'Extrême-Orient. La question de race, l'article de la constitution de la Californie [1], sur lequel on s'est tout d'abord appuyé pour écarter les enfants japonais des écoles publiques, la soulevait nettement. Les articles de presse, les discours de meetings qui ont suivi s'en sont emparé à plusieurs reprises. Postérieurement au règlement officiel de la question économique, dont nous parlons plus haut, à la suite des grèves du mois de mai, des violences ont été de nouveau exercées contre des Japonais en Californie. Rien d'étonnant dès lors à ce que l'excitation des esprits ne se calme pas, à ce que l'antipathie finisse par répondre à l'antipathie, à ce que l'irritation, la rancœur s'établissent peu à peu à demeure, pour ainsi dire, dans la masse du peuple, contre « les blancs qui persécutent » (*Niroku shimpō* 二六新報, 28 mai), humilient et affectent de mépriser les Japonais. La presse, après une période de calme relatif, s'est remise à discuter la question avec autant d'insistance qu'aux premiers jours. Les arguments n'ont pas varié ; mais si, somme toute, les termes restent modérés, ils deviennent pourtant plus nets ou plus forts ; ils semblent résonner autrement, et on dirait que le diapason des voix s'élève. Ce sont les Californiens qui ont les premiers parlé de guerre, et ont assez inconsidérément agité ce spectre. Le correspondant du *Times* en Californie écrivait, il y a déjà plusieurs mois : « Qu'il doive y avoir une guerre entre les Etats-Unis et le Japon d'ici à cinq ans, et que cette guerre puisse avoir lieu dans quelques mois, c'est l'opinion indéracinable de la moyenne des Californiens. » Les Japonais ont répondu alors qu'ils regretteraient d'avoir à combattre un pays dont ils se reconnaissaient les obligés, mais que la guerre en elle-même n'était pas pour les effrayer. Ils vont plus loin aujourd'hui ; et bon nombre de journaux envisagent nettement l'éventualité de l'emploi de la force, soit pour obtenir une solution moins désavantageuse de la question des émigrants, soit pour protéger les Japonais résidant en Californie contre des violences injustifiées. « Nous devons

---

[1] Cf. *B. E. F. E.-O.*, vol. VI, p. 479.

être prêts à recourir au besoin à la pression, pour amener les Etats-Unis à faire droit à nos justes revendications, » déclare le comte Ōkuma Shigenobu 大隈重信 dans une interview du *Yorozu chōhō* 萬朝報; dans une autre, publiée par le *New-York World*, il « adresse un appel au peuple américain, pour qu'il mette un terme à ces violences dignes des Boxeurs ». L'impuissance du gouvernement de Washington à faire prévaloir son opinion et à protéger efficacement les Japonais contre les vexations des Californiens, fait évoquer fréquemment le même souvenir de la Chine de 1900. Il n'est pas difficile d'en tirer la légitimité, sinon même la nécessité, d'une action militaire de la part du Japon, pour protéger ses nationaux. Et le *Niroku shimpō* 二六新報 n'est peut-être pas très en avance sur l'opinion commune, lorsqu'il pose ces alternatives (2 juin): « Ou bien que le gouvernement des Etats-Unis envoie, comme il l'a annoncé, des troupes pour la protection de nos compatriotes; ou bien que le Japon protège ses nationaux au moyen de ses soldats; ou bien que les émigrants soient autorisés à se défendre eux-mêmes par les armes. » En tout cas, il est à craindre que des incidents nouveaux, s'il vient à s'en produire, ne provoquent un mouvement d'opinion dans ce sens. Voilà huit mois déjà que ces irritantes questions surexcitent les esprits; beaucoup de gens pensent qu'il est grandement temps de leur trouver une solution définitive. Toute patience se lasse, et « même sur le visage du Buddha, [il ne faut frapper que] jusqu'à trois fois », *Hotoke no kao mo, sando made*, dit un proverbe cité en la circonstance par l' *Ōsaka Mainichi shimbun* 大坂毎日新聞. Il avait déjà dit auparavant que « le moment pourrait bien arriver à la fin, où les deux peuples devront régler leur différend par eux-mêmes ». Et le *Hōchi shimbun* 報知新聞 engageait à la date du 8 juin les Américains à se souvenir « que le Japon n'entretient pas à grands frais ses forces militaires simplement pour la montre ».

Il faut reconnaître d'ailleurs que les hommes d'état prêchent en général la modération et affichent des sentiments optimistes. Ils continuent, comme le marquis Itō Hirobumi 伊藤博文 dans sa réponse au *New-York World*, à invoquer « les bonnes relations », « la sincère amitié qui existe entre les deux pays ». Au moment où les restrictions apportées à l'immigration japonaise aux Etats-Unis excitaient des rumeurs dans la presse, le vicomte Hayashi Tadasu 林董, ministre des Affaires étrangères, se faisait interviewer et exposait que le gouvernement de Washington n'avait fait en la circonstance qu'user de son droit, et que le Japon devait se montrer satisfait. Le vicomte Aoki Shūzō 青木周藏, ambassadeur à Washington, recevant une députation des Japonais résidant en Californie, qui protestait contre les nouveaux règlements et lui demandait de faire des efforts pour en obtenir le retrait, recommandait le calme, et expliquait qu'aucune réclamation de ce genre ne pouvait être présentée. Il est vrai que son attitude a été sévèrement appréciée, et qu'on lui reproche vivement d'avoir manqué d'énergie et de savoir-faire. Dans la presse même, des organes importants, comme le *Yomiuri shimbun* 讀賣新聞, le *Jiji shimpō* 時事新報, l' *Ōsaka Asahi shimbun* 大坂朝日新聞, etc., tout en protestant contre le traitement imposé aux Japonais en Californie, recommandent la modération et blâment la façon inconsidérée avec laquelle certains parlent de guerre et mettent en avant le prestige du Japon.

— Tandis que le Japon s'éloigne ainsi des Etats-Unis, il se rapproche de la France. A vrai dire, aucune cause profonde de dissentissement n'a jamais existé entre les deux pays, pris isolément. L'origine des malentendus et des difficultés qui les firent un temps se méconnaître, et faillirent même un jour devenir graves, doit être cherchée dans l'alliance franco-russe et ses conséquences. L'entente cordiale franco-anglaise fut le prélude du rapprochement franco-japonais, et celui-ci à son tour semble devoir hâter et faciliter la conclusion d'une entente russo-japonaise. Aussi a-t-il été très favorablement accueilli. Tout de suite se sont réveillés les souvenirs, un peu endormis, des jours où la France prêtait au Japon ses ingénieurs, ses soldats, ses légistes. La réputation artistique de la France lui a du reste toujours valu au Japon un prestige tout spécial. Aussi la presse dans son ensemble a-t-elle fait le meilleur accueil à l'entente conclue entre les deux gouvernements. L'enthousiasme n'aurait pas été de mise; mais

on sent partout une satisfaction très sincère, qui ne fera que s'augmenter le jour où il sera possible de signer une convention commerciale concernant les possessions françaises d'Extrême-Orient. C'est le désir qu'expriment bon nombre de journaux et de revues. Le *Yomiuri*, interprète en cela d'un groupe d'hommes distingués, émettait en plus le vœu que la connaissance de la langue française se répandît davantage au Japon, et que s'y constituât enfin une sérieuse et active société franco-japonaise, sur le modèle de plusieurs autres sociétés déjà anciennes. Nous ne pouvons que nous associer entièrement à ce désir qui est le nôtre depuis longtemps.

— Nous avons dit quelques mots précédemment des étudiants indiens au Japon. Le 19 mars dernier, ils ont célébré en grande pompe la fête de Siwaji. On sait que le grand roi marathe, qui au XVIIe siècle refoula les mahométans et l'empire mongol de Delhi, et étendit sa puissance sur une grande partie de l'Inde, est devenu une sorte de héros national, symbolisant les aspirations nouvelles. A cette fête assistaient, outre les membres de la société indo-japonaise, *Nichi-in kyōkwai* 日印協會, le ministre de Chine et de nombreux Chinois, des Siamois, des Philippins, des étrangers de diverses nationalités. « C'était, dit un journal, comme un musée des races humaines. » Le comte Ōkuma Shigenobu, président de la société, a prononcé à cette occasion un grand discours, où, se défendant de toute idée politique, il a repris la thèse qu'il avait déjà développée l'année précédente à la réunion annuelle de la même société. Ce qui ruine et abat les nations et les empires, a-t-il dit en substance, c'est moins l'invasion et la guerre extérieure, que la désagrégation et l'affaiblissement intérieurs, résultant des idées religieuses et de la constitution sociale. C'est là ce qui a empêché l'œuvre de Siwaji de durer. De même qu'ils se ruinent eux-mêmes, les peuples ne se relèvent aussi que d'eux-mêmes. Et pour ce grand œuvre, les Indiens doivent prendre modèle sur Siwaji et se pénétrer de son esprit. Les révolutions et les révoltes n'ont jamais contribué réellement au bien d'un pays. C'est sous l'égide et avec l'aide de l'Angleterre que l'Inde doit travailler à son relèvement, et se rendre capable d'atteindre à la situation et au *self-government* des autres colonies anglaises. La presse a généralement approuvé ces paroles, un peu dures peut-être par moments, mais indiquant nettement la seule voie — celle de la réforme intérieure, — du relèvement pour les peuples déchus d'Extrême-Orient ; et élargissant la thèse, elle a recommandé cette voie même à la Corée.

— Le monde religieux a présenté, pendant les premiers mois de cette année, une animation extraordinaire et qui mérite d'attirer l'attention. Ç'a été d'abord le Congrès international des Associations de la Jeunesse chrétienne, *Bankoku Kirisuto-kyō seinenkwai taikwai* 萬國基督教青年會大會, qui s'est ouvert à Tōkyō, le 3 avril. L'association du Japon est relativement puissante déjà et compte des hommes éminents parmi ses membres. Elle n'avait épargné aucun effort pour assurer le succès de cette grande manifestation ; elle y a réussi. Le nombre des congressistes dépassa 600, appartenant à 25 nationalités. La France était représentée par MM. Bois, professeur à la faculté de théologie protestante de Montauban, et le comte de Pourtalès. La présidence fut donnée au docteur Fries, de Suède, et la vice-présidence à M. Honda Yōichi 本多庸一, directeur de la grande école protestante *Aoyama gakuin* 青山學院, de Tōkyō. Les orateurs les plus remarqués et qui exercèrent le plus d'influence sur l'assemblée, furent sans contredit le docteur Macalister, de l'université de Cambridge, et le docteur Simpson, de l'université d'Edimbourg. Mais plus que les discours et l'éloquence des orateurs ce qui donna de l'importance à ce congrès et en fit une manière d'événement, ce sont les hautes sympathies qu'il éveilla tant au Japon qu'à l'étranger. Il reçut des télégrammes de félicitation de la part des rois d'Angleterre, de Suède, de Norvège, et du président Roosevelt. Au Japon même, il reçut les félicitations des ministres de l'Instruction publique et des Affaires étrangères, du marquis Itō qui voulut contribuer personnellement pour une somme de 10.000 yen aux frais du Congrès. Le maire de Tōkyō, M. Ozaki Yukio 尾崎行雄, offrit aux délégués une réception solennelle au nom de la ville ; d'autres personnages de marque donnèrent des fêtes en leur honneur. La presse rendit compte jour par jour des séances et des discours qui y furent prononcés. Enfin le Congrès des Bouddhistes

japonais, qui s'ouvrit alors que le Congrès des Associations de la Jeunesse chrétienne durait encore, lui envoya lui aussi, dès sa première séance, une adresse de félicitations ; il voulait, disait-il, « profiter de cette circonstance pour exprimer ses sentiments de respect et de vénération à l'égard du Congrès international de la Jeunesse chrétienne, et des étrangers distingués qui y prenaient part ». Il y fut répondu aussitôt, que « entre tous les témoignages de sympathie et de bienveillant accueil, donnés aux délégués étrangers depuis leur arrivée au Japon, le message du Congrès des Bouddhistes japonais était sans contredit celui qui leur avait causé la plus agréable surprise ».

— Le Congrès des Bouddhistes japonais, *Dai-Nihon Bukkyō-to taikwai* 大日本佛教徒大會, semble devoir marquer une date dans l'histoire religieuse du pays. C'est la première fois que les différentes sectes cherchent à se réunir, pour discuter sur des bases communes les intérêts généraux et les questions intéressant l'ensemble du bouddhisme japonais. Le succès de cette première tentative engagera à la renouveler ; et on peut prévoir que peu à peu une certaine unité de direction et d'action se fera sentir dans les œuvres du bouddhisme, si morcelé jusqu'à présent.

Ce n'est pas d'aujourd'hui que, stimulé sans doute par la propagande chrétienne, le bouddhisme japonais s'est lancé dans des voies nouvelles et dans les œuvres extérieures. Toutes les sectes n'y vont pas du même pas, mais cependant toutes y viennent peu à peu. La première en date fut la secte Shin 眞. On l'a vu envoyer des jeunes gens compléter leurs études et prendre leurs grades dans des universités d'Europe ou d'Amérique, établir des écoles et séminaires sur des plans nouveaux, s'occuper de propagande à l'étranger, etc. Le bouddhisme a des universités, des aumôniers dans les prisons, des revues, et jusqu'à des dames de charité. En ces derniers temps, les ouvrages destinés à l'instruction religieuse du peuple, se sont multipliés ; et il en est, comme le *Bukkyō yōgi* 佛教要義 de M. Katō Totsudō 加藤咄堂, qui sont l'œuvre de laïcs. Si des livres comme le *Shinshū shōten* 眞宗聖典, et le *Shinshū shōkun* 眞宗聖訓, restent destinés aux fidèles d'une seule secte, des publications comme le *Bukkyō seiten* 佛教聖典 et le *Budda no shōkun* 佛陀之聖訓 s'adressent à tous, aussi bien que les nombreux *Tsū-bukkyō* 通佛教, *Bukkyō tsūzoku kōgi* 佛教通俗講義, etc... Le grand ouvrage de M. Murakami Senshō 村上專精, ancien membre de la secte Shin, professeur à l'Université impériale de Tōkyō, *Bukkyō tōitsuron* 佛教統一論, achève de préciser le sens de ce mouvement ; il s'agit de l'unification du bouddhisme, de sa constitution en un grand corps religieux, chaque secte pouvant sans doute conserver, dans ses monastères et ses temples, la vie intérieure qui lui est propre. Ces efforts n'ont pas été stériles. Depuis quelques années déjà, existe, à l'imitation de l'Association de la jeunesse chrétienne, une Association de la jeunesse bouddhiste, *Bukkyō seinen kwai* 佛教青年會, qui ne tient pas compte des différences de secte. Mais rien ne montre mieux le progrès des idées en ce sens, que la réunion et le succès du Congrès des bouddhistes japonais. Il s'est tenu à Tōkyō, du 6 au 8 avril, dans un temple appartenant à la branche Higashi-Hongwanji 東本願寺 de la secte Shin, dans le quartier d'Asakusa 淺草. 500 délégués environ y représentaient trente-sept sectes ou subdivisions de sectes. Le gouverneur de Tōkyō, baron Senge Sonpuku 千家尊福, et le maire, M. Ozaki Yukio, assistaient officiellement à la séance d'ouverture et y prirent la parole. Les principales résolutions adoptées furent les suivantes : 1° fondation d'une grande Université ; 2° érection à Tōkyō d'un grand temple commun à toutes les sectes, et destiné à devenir le centre des œuvres sociales bouddhistes, telles que propagande à l'étranger, propagande parmi la jeunesse, orphelinats, hospices, refuges, asiles, etc. . . ; 3° réunion d'un congrès international bouddhiste à Tōkyō, à l'occasion de la grande exposition qui doit y avoir lieu en 1912. Cette dernière résolution, est-il besoin de le dire, est du plus haut intérêt pour l'orientalisme dans son ensemble.

Le Congrès a voulu, avant de se séparer, affirmer par une grande manifestation extérieure l'union de tous ses membres. Il a choisi dans ce but la fête de l'anniversaire de la naissance du Buddha, le 8 de la quatrième lunaison que l'adoption du calendrier grégorien a fait fixer

une fois pour toutes, au 8 avril, et a résolu de la célébrer, toutes sectes réunies, en l'entourant d'une solennité extraordinaire. Cette fête, très populaire, est connue surtout sous le nom d'Aspersion du Buddha, *kwambutsue* 灌佛會, à cause de la cérémonie qui lui est particulière. Sur un socle élevé au milieu d'un bassin rempli de thé doux, *amacha* 甘茶, ou plus exactement 土常山, est placée une statuette représentant le Buddha, une main dirigée vers le ciel et l'autre vers la terre, dans l'attitude que lui donne la légende, lorsque, au sortir du sein de sa mère, il fit sept pas vers chacun des points cardinaux et prononça la célèbre formule: *Tenjō tenka yuiga dokuson; sankai kai ku, ga tō an shi*, 天上天下唯我獨尊；三界皆苦，我當安之. Un dais de fleurs la couvre, le *hanamidō* 花御堂, souvenir du parc de Lumbini. Et en mémoire de l'ambroisie, *kanro* 甘露, qui tomba des cieux sur l'enfant, les fidèles, puisant l'*amacha*, le font couler sur la statuette.

Voici un résumé de la cérémonie spéciale qui eut lieu cette année à cette occasion, et dans laquelle on constatera un certain mélange de modernisme, dû à l'imitation des cérémonies chrétiennes. Les grands dignitaires, rangés devant la statue, récitèrent d'abord en chœur quelques passages des livres sacrés, puis firent la rénovation du *triçarana*, triple recours, *sangi* 三歸. Ensuite un chœur de jeunes gens et de jeunes filles exécuta avec accompagnement de piano, le cantique suivant, intitulé : La brise de la loi, *Nori no kaze* 法の風.

I

Honō no naka wo
Sugite dani,
Fumi-motomu beki
Michi shiba no
Tsuyu ni mo nurezu
I-nagara ni
Kiku zo ureshiki
Mi nori kana !

A travers la flamme
Nous avons passé ;
Sur le chemin qu'il faut trouver
Et suivre, de l'herbe
La rosée même ne nous mouille plus ;
Dans ce calme
Qu'il est doux d'écouter
La Sainte Loi !

II

Yo wa mi-chi tose no
Sue naredo,
Mukashi- nagara no
Mi oshie wo
Toku ya, hijiri no
Kotoba koso
Yagate Hotoke no
Mi koe nare !

Le monde déjà de 3000 ans
Atteint le terme :
Cependant cette antique
Et sainte doctrine,
Lorsque les sages l'expliquent,
Leurs paroles mêmes
En vérité du Buddha
Sont la sainte voix

III

Ima yori fukan
Nori no kaze,
Mune no yoko-gumo
Harawasete,
Kiyoki satori no
Tsuki-kage wo
Kokoro no mizu ni
Utsuse kashi !

Toi qui vas te lever,
Brise de la loi,
Disperse les nuages
Barrant nos cœurs ;
La pure intelligence,
Comme l'éclat de la lune,
Dans l'onde de nos âmes
Fais-la se refléter.

Les flammes sont une allusion à la parabole de la « maison embrasée » ; la rosée symbolise le monde périssable ; et la pure intelligence, celle qui procure le nirvâna, est comparée, non au soleil, mais à la lune qui luit sur le repos de toutes choses. Quelques orateurs se firent entendre ensuite, parmi lesquels nous citerons M. Inaba Kakudō 稲葉覺道, de la secte Ji 時, qui vint déclarer que, dans sa longue vie (75 ans), il n'avait pas vu de jour plus beau que celui-ci, où toutes les sectes s'étaient réunies aux pieds du Buddha, et M. Nanjō Bunyū 南條文雄, qui commenta l'acte de piété des six directions, *rokuhō kuyō* 六方供養. La cérémonie fut suivie d'une représentation de *nō* 能.

— Les shintoïstes à leur tour ont voulu avoir leur congrès, et dans les premiers jours du mois de mai, les principaux membres du clergé des différentes sectes, au nombre de 70 environ, ont tenu à Tōkyō une assemblée générale, dans les bâtiments du Bureau d'études des cérémonies impériales, *Kwōten kōkyū-jo* 皇典講究所.

Voici quelques-unes des résolutions adoptées par l'Assemblée : 1° Etablissement de temples régionaux à Karafuto 樺太 (Saghaline), en Corée, et ultérieurement en Mandchourie ; 2° Au sujet du temple de Karafuto, *Karafuto Jinja* 樺太神社, on accepte les propositions du comité d'initiative, composé d'une cinquantaine de personnes, à la tête desquelles se trouve M. Uchiyama Kichita 内山吉太 ; l'Assemblée demandera au gouvernement d'élever ce temple au rang des temples d'Etat, *kwanritsu jinja* 官立神社 ; 3° Pour le temple de Corée, l'autorisation sera demandée à la Résidence générale, en même temps que les plans et projets lui seront soumis. On accepte le terrain offert dans ce but par M. Mori Yasukichi 森安吉. Les frais de premier établissement, joints au capital nécessaire à l'entretien s'élèvent à la somme de 300 000 yen ; 4° On attend d'une décision impériale la détermination des dieux qui seront honorés dans ces temples. Toutefois le désir de l'assemblée serait que le temple de Karafuto fût consacré à *Kushiritsu-hiko no mikoto* 久志理津彦命, *Kushiritsu-hime no mikoto* 久志理津姫命, et *Numanaka-hime no mikoto* 沼名河比賣命, et celui de Corée, à *Tan-kun* 檀君 l'empereur légendaire qui y descendit du ciel et y est encore honoré. Une commission sera nommée pour étudier la question du temple de Mandchourie ; les frais de sa construction devront être couverts par une souscription.

L'après-midi du jour où avaient été prises ces résolutions, tous les membres de l'Assemblée se rendirent au grand temple de *Yasukuni* 靖國, qui est à Tōkyō le temple des mânes des guerriers, *Shōkonsha* 招魂社, où fut célébrée une cérémonie d'actions de grâces, *hōsai* 報賽. Une fois de plus, car des cérémonies de ce genre ont eu lieu déjà depuis longtemps, dans tous les grands temples shintoïstes, et en particulier au *Yasukuni jinja* 靖國神社 lui-même, on apportait les hommages, on exprimait la reconnaissance du pays aux esprits des guerriers morts pour la patrie, et on les réjouissait de l'annonce de la victoire remportée sur la Russie. Au milieu de différentes délégations, le baron Senge, gouverneur de Tōkyō, représentait l'Empereur, le maréchal Ōyama Iwao 大山巖 et l'amiral Tōgō Heihachirō 東郷平八郎, entourés de brillants états-majors, assistaient à la cérémonie. Une séance solennelle eut lieu dans une grande salle publique, le Kinkikwan 錦輝館, et réunit plus de 800 fidèles shintoïstes venus de divers points du Japon, et une centaine de personnes spécialement invitées. On y voyait le maire de Tōkyō, M. Ozaki Yukio, le ministre de l'Instruction publique, M. Makino Nobuaki 牧野伸顯, le baron Kaneko Kentarō, le comte Itagaki Taisuke 板垣退助, le vicomte Watanabe Kunitake 渡邊國武, anciens ministres, M. Kiyoura Keigo 清浦奎吾, ancien ministre de la justice, et M. Inoue Tetsujirō 井上哲次郎, ont pris la parole. Le premier a parlé des devoirs qui incombent au shintoïsme en vertu des rapports si intimes qu'il soutient avec la constitution de l'empire ; le second a montré dans les ministres shintoïstes les seuls ministres de religion capables d'appliquer dans son intégrité l'esprit du Rescrit impérial sur l'éducation.

— Dans ce grand mouvement, on a voulu faire une part au confucianisme. Ce culte existait au Japon dès l'époque de Nara 奈良, et au commencement du VIIIe siècle, le *Taihōryō* 大寶令

en établissait les règles. Une cérémonie spéciale, le *shakusai* 釋菜, était célébrée deux fois par an, pendant la première décade *jōjun* 上旬 des deuxième et huitième lunaisons, soit des lunaisons médianes du printemps et de l'automne, dans les bâtiments de la grande école — nous dirions Université — du palais, *Daigaku-ryō* 大學寮. On y honorait en premier lieu Confucius *Kōshi* 孔子 sous le titre de *Sensei* 先聖, puis Yentseu *Ganshi* 顏子 sous celui de *Senshi* 先師, et enfin neuf autres disciples célèbres, sous le nom général de *Kutetsu* 九哲. Vers la fin du VIIIe siècle, le savant Kibi no Mabi 吉備眞備, de retour de Chine, fit introduire des modifications et des développements dans le rituel de ces cérémonies, de façon à les rendre en tout semblables à ce qui se pratiquait sur le continent. En 1630, Tokugawa Yoshinao 德川義直, des Tokugawa d'Owari 尾張, fit commencer à Edo 江戸 la construction d'un temple dédié à Confucius dans le *Gakumonjo* 學問所, école où enseignait le célèbre Hayashi Dōshun 林道春, connu aussi sous le nom de Razan 羅山, et située à l'endroit où est aujourd'hui le parc d'Ueno. Ce temple, auquel on donna le nom de *Senseiden* 先聖殿, ou vulgairement *Seidō* 聖堂, fut inauguré au commencement de 1634. On y voyait une statue de Confucius, entourée de celles de quatre philosophes, ses disciples plus ou moins directs : Tseuseu *Shishi* 子思, Yentseu *Ganshi* 顏子, Tsentseu *Sōshi* 曾子 et Mencius, *Mōshi* 孟子. Il fut visité, entretenu, réparé par les shōguns. En 1690, d'après les ordres du cinquième shōgun Tokugawa, Tsunayoshi 綱吉, un nouvel édifice plus beau et plus vaste fut construit sur la colline de Yushima 湯島 dans le quartier de Kanda 神田, pour remplacer l'ancien ; le transfert des statues et l'inauguration se firent avec une pompe extraordinaire. Lances et sabres brillaient dans le cortège ; archers et fusiliers montaient la garde aux portes du temple des sages. Plusieurs fois détruit par l'incendie, il fut toujours reconstruit au même endroit. Le *Gakumonjo*, toujours dirigé par un membre de la famille Hayashi, l'avait suivi, et avait pris le nom de *Shōheikō* 昌平校. Après la restauration de 1868, l'introduction de sciences et de méthodes nouvelles fit quelque peu oublier Confucius ; son culte cessa d'être célébré. Dès 1875, un musée d'éducation fut installé dans les bâtiments attenant au temple, dont le parvis ne servit plus guère qu'aux réunions de quelques sociétés.

Au commencement de cette année, sous l'impulsion de MM. Shigeno Aneki 重野安繹, l'historien bien connu, Namma Kōki 南摩綱紀, sinologue et poète, Mishima Ki 三島毅, précepteur du prince impérial, se forma une Société du culte de Confucius, *Kōshi saitenkwai* 孔子祭典會, dont le but est de célébrer chaque année, le quatrième dimanche du mois de mai, la cérémonie traditionnelle en l'honneur de Confucius, dans le temple qui lui est consacré. Les adhésions dépassèrent rapidement plusieurs centaines, et le 28 mai dernier la cérémonie en question eut lieu. Des prêtres shintoïstes, *shinshoku* 神職, étaient chargés de la partie religieuse de la cérémonie, pendant laquelle se faisait entendre un groupe de musiciens de l'orchestre du palais impérial. Parmi les représentants de plusieurs grandes familles japonaises, les Shimazu 島津, les Matsudaira 松平, les Tokugawa 德川, etc., on remarquait la présence des ministres des Finances, Sakatani Yoshio 阪谷芳郎, de l'Agriculture et du Commerce, Matsuoka Kōi 松岡康毅, de l'Instruction publique Makino, et du vice-ministre Sawayanagi Masatarō 澤柳政太郎, du président de l'Université, Hamao Arata 濱尾新, de personnages marquants ayant occupé ou occupant encore de hautes situations, le baron Katō Hiroyuki 加藤弘之, le baron Shibuzawa Eiichi 澁澤榮一, le vice-amiral Sakamoto 坂本, etc., et même de bonzes comme M. Shimada Bankon 島田蕃根, l'un des éditeurs du Tripitaka chinois, *Sanzōkyō* 三藏經, ancien professeur de philosophie bouddhiste à l'Université impériale de Tōkyō. Le ministre de Chine et quelques autres Chinois assistaient aussi à la cérémonie. Lorsque les offrandes religieuses furent terminées, le président du comité d'organisation, M. Kanō Jigorō 嘉納治五郎, directeur de l'Ecole normale supérieure de Tōkyō, et le chef des officiants, le baron Hosokawa Junjirō 細川潤次郎, membre du Conseil privé, prirent la parole, le premier pour exposer l'utilité qu'il y a à faire revivre le culte de Confucius, le second pour lire une adresse en son honneur. Le programme comportait en outre pour l'après-midi, une série de conférences sur le confucianisme.

Elles furent faites dans la belle salle de l'Ecole supérieure de commerce, *Kōtō shōgyō gakkō* 高等商業學校, par MM. Tani Tateki 谷干城, général en retraite et sénateur, Namma Kōki, Inoue Tetsujirō et Katō Hiroyuki.

En dépit des efforts qui ont été faits, de l'éloquence dépensée, de l'apparat dont on a entouré cette cérémonie, il semble bien qu'elle ne réponde guère aux sentiments actuels du peuple, et qu'elle ne soit qu'une manifestation théorique, destinée à laisser peu de traces. Et dans une certaine mesure, on peut en dire à peu près autant du congrès shintoïste, dont on ne saurait guère espérer la galvanisation de l'antique religion du Yamato.

— Depuis assez longtemps déjà, on avait annoncé que le général Booth, bravant les fatigues du voyage malgré son âge, viendrait visiter les garnisons de l'Armée du Salut au Japon, après celles des Etats-Unis. La personnalité du général est de celles qui commandent le respect. La presse s'occupa de lui ; journaux et revues profitèrent de ce voyage, qui se trouva ainsi admirablement préparé, pour publier des études sur l'Armée du Salut, sur ses œuvres en particulier au Japon, et surtout sur le général lui-même, dont la vie fut racontée en détail. On avait lieu d'espérer un succès ; il dépassa l'attente. Le général fut reçu en audience privée par l'empereur ; et nombre de grands personnages, le comte Ōkuma en tête, se disputèrent l'honneur de le recevoir à leur tour. Pendant les cinq semaines que dura son séjour au Japon, il tint d'incessants meetings, et toujours sa parole fut accueillie avec le plus grand respect, aussi bien par les milliers de jeunes gens de l'Université de Waseda 早稻田, que par les protestants de différentes sectes et par le grand public du théâtre de Tōkyō-za 東京座, où le maire de Tōkyō, M. Ozaki Yukio, qu'on trouve partout dans ces congrès et ces fêtes, ne craignit pas de dire que le passage du général Booth au Japon marquerait une date dans l'histoire du pays. La formule est sans doute exagérée ; mais l'impression a été profonde, et la presse a été unanime dans ses éloges et l'expression de son admiration.

— En même temps que les questions religieuses, les questions ouvrières et le progrès des idées socialistes s'imposaient à l'attention, quoique d'une façon moins calme, et inquiétante au fond pour un pays qui se lance dans les voies de l'industrie, et veut, à l'instar de l'Angleterre, y trouver sa principale richesse et l'assise de sa puissance. A vrai dire, ces questions ne sont pas absolument nouvelles. Il y a une dizaine d'années déjà qu'elles ont commencé à se poser ; et ce fut à l'occasion de l'essor industriel qui suivit la guerre de Chine. On commença la préparation d'un projet de loi sur la protection ouvrière, projet assez anodin, dont l'élaboration fut longue, et qui devait, y disait-on, entrer en vigueur le 1er juillet 1898. Mais ses auteurs eux-mêmes ne pensaient pas pouvoir le faire voter avant plusieurs années. En somme tout était calme, et rien ne pressait. Cependant les idées socialistes avaient pénétré au Japon ; leurs interprètes les plus autorisés étaient MM. Abe Isoo 安部磯雄, actuellement professeur à l'Université de Waseda, et Katayama Sen 片山潜, qui fondait un petit périodique bi-mensuel, pour essayer de les faire pénétrer dans la classe ouvrière. Peu à peu un groupe se forma autour d'eux ; le socialisme eut deux organes, une revue et un journal, qui par suite d'agrandissements, ou de suppressions administratives, portèrent divers noms ; les derniers en date étaient respectivement : *Shakwai shugi* 社會主義 et *Heimin shimbun* 平民新聞. Le parti socialiste, la tête d'un parti du moins, existait au Japon. Il fut représenté au Congrès socialiste d'Amsterdam en 1904, par ce même Katayama, qui ne s'y fit remarquer que par l'accolade solennelle qu'il donna au délégué russe, aux applaudissements du Congrès, et par sa protestation contre la guerre (Cf. *B. E. F. E.-O.*, IV, 785). L'effort des propagandistes tendait surtout à amener les ouvriers à s'associer. Il faut reconnaître qu'il a donné assez peu de résultats jusqu'à ce jour.

Cependant en ces derniers temps, MM. Minami Sukematsu 南助松, Nagaoka Tsuruzō 長岡鶴藏, et quelques autres avaient réussi à former, parmi les ouvriers des mines de Ashio 足尾, une association qui prit le nom de Société de la vérité, *Shiseikwai* 至誠會. M. Minami était correspondant du *Heimin shimbun*.

Les mines de cuivre d'Ashio, situées dans le Gumma-ken 群馬縣, non loin du célèbre Nikkwō 日光, occupent environ 16 000 ouvriers. Elles appartiennent à la société Furukawa 古河. Elles se composent de trois groupes: Motoyama 本山, Tsūdō 通洞 et Kodaki 小瀧. Dans les deux premiers, éclatait le 4 février dernier, une grève d'une grande violence. Les ouvriers, que la police était impuissante à contenir, attaquaient et détruisaient les bureaux, s'emparaient des magasins et des provisions; excités encore par le *sake* qu'ils y avaient trouvé, ils brûlaient ou détruisaient les habitations des surveillants et divers bâtiments, au nombre de 80 environ, au moyen de cartouches de dynamite à l'usage de la mine. Bon nombre d'employés étaient pourchassés et frappés à coups de bâton. Le chef des surveillants, M. Minami Teizō 南挺三, n'échappait qu'à grand'peine, tout couvert de blessures. Les désordres durèrent trois jours; le quatrième, arrivèrent une centaine d'agents de police et un bataillon d'infanterie venant de Takasaki 高崎. Le pays fut immédiatement mis en état de siège, et les arrestations et les perquisitions commencèrent. Épouvantés, des gens s'enfuirent; il y eut des morts de froid et misère dans les montagnes couvertes de neige; et ce premier épisode de la lutte des classes laissera de bien tristes souvenirs chez ceux qui en furent témoins.

Quelle part faut-il attribuer au socialisme dans ces évènements, et quelle action y a-t-il exercée? Une action prépondérante, affirme la société Furukawa; à l'en croire, le soulèvement des mineurs et les excès auxquels ils se sont portés, seraient uniquement l'effet des excitations socialistes et des agissements de la *Shiseikwai*. Le gouvernement a adopté cette opinion, car il a fait arrêter MM. Minami Sukematsu et Nagaoka, avant tous autres, et la plupart des arrestations opérées portent sur des membres de cette association; il a fait perquisitionner aux bureaux du *Heimin shimbun*, et jusqu'aux domiciles particuliers des rédacteurs; finalement le *Heimin shimbun* a même été interdit. Il est vrai que tout le matériel en était, peu de temps après, racheté par une nouvelle société, qui commençait la publication du *Hi-no-de shimbun* 日の出新聞. Les socialistes se défendent d'avoir en aucune manière fomenté les troubles; ceux-ci n'ont éclaté, disent-ils, que par suite de l'exaspération des ouvriers contre les exigences et la tyrannie des surveillants; et ils en donnent comme preuve que ces troubles ont été limités à deux des trois groupes composant l'ensemble des mines d'Ashio, et que celui de Kodaki, où les mêmes raisons n'existaient pas, est resté calme. La faute est à la société Furukawa qui a négligé de porter remède à des abus connus de longue date. M. Abe Isoo en particulier a défendu cette thèse dans un grand article paru dans le *Taiyō* 太陽 du 1er mars; il y revendique énergiquement le droit de grève pour les ouvriers, et annonce que les grèves ne peuvent que se multiplier à l'avenir, à mesure que les idées socialistes pénètreront dans la classe ouvrière. On ne peut que se ranger à son avis lorsqu'il écrit: « Que les troubles d'Ashio aient été causés par le socialisme, cela paraît fort douteux; mais ces troubles prouvent que les ouvriers sont dès à présent aptes à comprendre et à accepter le socialisme. » C'est la seule conclusion bien certaine, mais elle est d'importance, qui se dégage actuellement de ces troubles. Au reste les faits ne tardaient pas à justifier quelques-unes de ces prédictions; successivement des grèves éclataient à Nagasaki dans les chantiers de constructions navales de la compagnie Mitsubishi 三菱會社, qui occupent 8.000 ouvriers, aux mines de Yūsenji 遊泉寺 dans le département d'Ishikawa 石川縣, dans les manufactures de tabac d'Osaka, dans les mines de Horonai 幌内 (Hokkaidō) et dans celles de Besshi 別子 (Shikoku); les deux dernières furent accompagnées de violences rappelant celles d'Ashio. Aussi les questions ouvrières sont-elles à l'ordre du jour. On en pressent toute la gravité, et on comprend qu'on ne peut plus les écarter. La presse les discute de son mieux, et le gouvernement semble vouloir s'en occuper sans tarder. On parle d'un projet de loi sur la police des mines, auquel on ne semble pas généralement faire bon accueil, et d'un autre, mieux reçu, sur les assurances ouvrières, qui serait actuellement à l'étude au ministère de l'Agriculture et du Commerce, sous la direction du docteur Shida 志田. C'est peu de chose encore; mais il n'y a pas de raison pour que, dans cette nouvelle voie où la force des choses l'engage, le Japon montre moins de décision et d'activité qu'il ne nous a accoutumés à lui en voir déployer ailleurs.

Asie centrale

Nous extrayons du compte-rendu du 22 mars 1907 de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le passage suivant, qui concerne l'exploration de notre collaborateur, M. Paul Pelliot :

« M. A. Barth donne de bonnes nouvelles de la mission de M. Pelliot au Turkestan. De Toumchouq, où il a découvert et fructueusement fouillé plusieurs temples et établissements bouddhiques, — découvertes dont l'Académie a été informée par MM. Senart et Chavannes, — M. Pelliot, marchant au Nord-Est, est arrivé à Koutchar ; car c'est ainsi, paraît-il, que, d'après la prononciation locale, il faut orthographier le Koutcha des cartes. C'est l'endroit où la chaîne du T'ien-chan se rapproche le plus du lit du Tarim, qu'elle atteint presque par l'un de ses éperons. Toute cette région est comme semée de ruines fort anciennes, préislamiques ; particulièrement nombreuses y sont les grottes bouddhiques, appelées ici *ming-öï*, « les mille maisons », qui, par leur structure même, rappellent aussitôt le type hindou. Malheureusement pour nous, les plus accessibles viennent d'être explorées et dépouillées par la mission allemande Grünwedel, qui en a emporté par charretées des fragments de fresques et aussi, paraît-il, de nombreux manuscrits.

« Une fois installé à cette station qui n'en promet pas moins d'être fructueuse, il s'agissait d'abord de s'orienter et de faire une revue sommaire des sites à explorer. Aussi les premières lettres venues de là se réduisaient-elles à des énumérations un peu arides et ne prêtant guère à l'analyse. Mais, dans ces derniers temps, il nous en est venu d'autres, notamment une fort longue, datée du 29 janvier et adressée à M. Senart, qui renferme plus de détails et dont notre confrère vous eût entretenu mieux que moi, s'il n'avait pas été obligé de s'absenter. Je le remplacerai donc, sur son invitation, comme je pourrai. La lettre annonçait l'arrivée de deux paquets de photographies, dont un seul est parvenu jusqu'ici à M. Senart ; les photographies sont numérotées, sans autre indication ; mais elles se rapportent aux fouilles de Toumchouq. Voici quelques extraits de cette lettre. Mais d'abord il faut, à mon grand regret, que je passe sur une excursion à Qoum-tourâ, où M. Pelliot a trouvé des haches préhistoriques, les premières, paraît-il, qui aient été recueillies dans ces parages, sur l'observation de l'éclipse totale du soleil du 14 janvier, sur une expédition du 17 janvier à Karich (30 kilomètres à l'Est de Koutchar), où les Allemands ont passé et où il n'y aura plus guère qu'à glaner, et j'arrive au retour de Karich à Koutchar, qui s'est fait par une autre route en crochet vers le Nord.

« Ici je laisse la parole à M. Pelliot :

« ..... A Soubachi, un éventail d'aryq irrigue plus ou moins la plaine et envoie un filet d'eau à travers la ville même de Koutchar. Or la carte de Petrovski porte sur les deux rives de la rivière une « ville d'Afraçiâb », et les procès-verbaux du comité russe, en traçant le programme de l'expédition Berezovski, supposaient déjà que ce pourraient être là les deux Temples du Loriot signalés par Hiuan-tsang..... Un simple coup d'œil m'a convaincu que c'est bien là le site qu'a connu et décrit Hiuan-tsang. Le temple était ancien, puisque avant Hiuan-tsang le temple en question est déjà nommé par le *Chouei king tchou*. Et en fait ces deux temples, sur les deux rives de la rivière de Soubachi, ont laissé les ruines de beaucoup les plus importantes qu'il m'ait été donné de voir jusqu'ici en Kachgarie. Le « Temple de l'Est du Loriot » et le « Temple de l'Ouest » s'étendent tous deux sur près d'un kilomètre, avec des bâtiments qui atteignent encore parfois 10 mètres de haut, sans parler des stūpas qui ont encore en plusieurs cas conservé presque sans altérations leur forme primitive. Le tout est en briques, le plus souvent en briques crues, et, naturellement, en plein air, il ne reste plus de visible ni peintures ni enduits.

« Jusqu'ici, les seuls étrangers qui aient ici fouillé sont les « Ribon », c'est-à-dire les Japonais, et il n'est pas très encourageant qu'ils n'aient trouvé, dit-on, qu'une paire de sandales. Cependant nous aurons ici un gros travail, puisqu'en tout cas il faut lever un plan détaillé..... Les stūpas ont été déjà ouverts et fouillés par les indigènes ; mais il y a aussi,

sous quelques bâtiments, des chambres souterraines creusées dans le diluvium de galets, absolument semblables à celles des *ming-öi*, et qu'il faut dégager complètement. Rien ne dit qu'il s'y trouve encore quelque objet de musée; mais sur les murs j'ai vu un assez grand nombre de graffiti en brāhmī pour me désoler de n'être pas mieux au fait des formes un peu cursives de cette écriture. Les photographies seront souvent impossibles, et j'ai des doutes sérieux sur ce que pourront valoir des copies exécutées par moi; enfin je ferai pour le mieux. Et aussi bien ces graffiti, étant dès à présent à découvert, sont à relever au plus vite, avant leur disparition fatale à bref délai. En tout cas, nous n'irons pas à Soubachi avant quelque temps, car je voudrais profiter des mois d'hiver relatif qui nous restent pour pousser quelques pointes dans le désert. Par un scrupule sinologique, j'ajoute encore qu'en parlant du Temple du Loriot, j'emploie ce terme pour la commodité du langage, mais sans préjuger de la valeur réelle du chinois *ts'io-li*, qui peut être ici tout autre et répondre à quelque forme turque non encore reconnue, tout comme le *tchao-hou-li* du *Chouei-king-tchou*.

« ... Après un jour d'arrêt à Koutchar, je suis reparti le 21, cette fois pour le Nord-Ouest. La carte de Petrovski indique quelques « maisons d'Afraçiāb » sur le Qyzyl-sou, au Nord de Qyzyl, et j'avais de plus entendu parler d'une inscription sur pierre, en trois écritures, me disait-on même, qui se trouvait au Nord de Qary (ou Qayir) et Ming boulāq ... Restait l'inscription. On me dit qu'il y a quelques mois l'aqsaqal afghan était venu l'estamper. Or l'aqsaqal afghan n'est autre que l'aqsaqal hindou de Koutchar, et j'avais vu à Kachgar des estampages de la stèle de Lien Ping Kouo envoyés par lui. Dès qu'on m'eut dit en outre que l'inscription comprenait aussi une petite portion indépendante de quelques caractères, il n'y avait plus de doute pour moi que c'était là l'inscription publiée par M. Chavannes et qui est le plus ancien monument daté (157 ap. J.-C.) qui nous soit jusqu'à présent connu en Kachgarie. Le 23 janvier..., j'arrivai à l'endroit où l'inscription est gravée dans le roc, sur une paroi très inégale, à l'endroit où le Qyzyl-sou débouche de la montagne Altoun-quch. La place est intéressante, parce qu'elle semble indiquer qu'on utilisait à l'époque des Han la route assez peu commode qui, par cette vallée du Qyzyl-sou, va de Kachgarie dans l'Ili d'une part et sur le Youldaug de l'autre...

« Au lieu de reprendre la route d'aller, j'appris qu'il était possible d'aller par la montagne, de Qayir à Soubachi, en un jour, me disait-on. Le Cosaque qui m'accompagnait et moi, nous sommes donc partis pour Soubachi le 24; mais la route était assez mauvaise, et le soir venait, que nous voyions encore devant nous plusieurs lignes de montagnes. Aussi est-ce avec satisfaction que nous aperçûmes les feux d'un four de mine entouré de quelques maisons. A peine y arrivions-nous, qu'un homme sort, très cordial: « Bonjour, bonjour », me dit-il en chinois. C'est un Sarte parlant un chinois excellent, directeur de l'exploitation des mines de cuivre de Koutchar (le titre est plus gros que l'entreprise) et qui nous a vus au yamen de Koutchar avec le préfet et le tao-t'ai. Aussi l'hospitalité nous est-elle donnée dans toutes les règles de la plus grande politesse musulmane. Il se trouve en outre que notre hôte, Temur Beg, est un bon lettré musulman et, chose rare chez ses compatriotes, a quelque connaissance des caractères chinois. Hadji, c'est-à-dire pèlerin de la Mecque, il a pris à Constantinople et en Egypte quelque connaissance des choses d'Occident. On ne saurait assez dire l'heureuse influence qu'ont les pèlerinages sur le développement intellectuel du pays. Par eux seuls, la population a une porte ouverte sur le dehors; car il y a bien ici pas mal de marchands originaires du Ferghāna ou de Tachkend, mais qui eux-mêmes ne sont pas au fait de beaucoup de choses, et d'ailleurs leur venue et ce qu'ils peuvent dire ne vaut pas un simple coup d'œil jeté directement sur la civilisation occidentale. Ce qui est ailleurs fanatisme musulman devient ici une cause féconde de progrès.

« Pour en revenir à Temur Beg, il m'apprit bien des choses intéressantes... Dès mon arrivée à Koutchar, Berezovski m'avait parlé de 250 liasses de manuscrits hindous, qui auraient été trouvées il y a une vingtaine d'années dans le grand stūpa ruiné de Qoutlouq Ourda, un peu à l'Ouest de Koutchar. Ces livres, me disait Berezovski, étaient répartis dans une série de petites cachettes aménagées à même la brique du stūpa, et il en resterait dans quelque famille

turque qui se refuserait à les vendre. Berezovski tenait ces renseignements de « son homme », comme il dit toujours, personnage marron, chercheur de trésors et sorcier à l'occasion, connaissant bien le pays, mais menteur comme pas un. Je l'avais pris en flagrant délit d'invention à diverses reprises, et, comme les endroits qui me furent montrés comme les anciennes cachettes des livres étaient peu susceptibles d'avoir jamais rien renfermé, j'étais convaincu, si la découverte était vraie, qu'en tout cas l'informateur Mir Chérif n'en avait pas été témoin.

« Il me paraissait peu probable d'en savoir jamais beaucoup davantage, quand j'ai rencontré Temur Beg. Et, pendant que nous causions, il me parla spontanément des livres qui avaient été trouvés jadis à Qoutlouq Ourda par des chercheurs de trésors. Il y avait environ 25 liasses, chacune entre deux planchettes de bois, le tout dans une écriture inconnue, d'une dimension d'environ 0 m 50 sur 0 m 10. En outre, un très grand livre, très long, fut rapporté dans un sac. Les chercheurs de trésors, ne sachant que faire de ce butin, l'offrirent à l'oncle de Temur Beg, Ghanizat Khodjam, qui était chef de cette partie de la ville (je ne sais plus exactement dans quelles conditions). Ghanizat Khodjam non plus n'y attacha pas grande attention, et peu à peu les livres, déchirés par les enfants, condamnés faute de soin, furent tous perdus. Nul ne soupçonnait que ces vieux papiers pussent être d'aucun intérêt.

« Sans en avoir aucune preuve, ni même aucun indice sérieux, l'idée m'est alors venue que peut-être le manuscrit Bower n'était qu'un des manuscrits de Ghanizat Khodjam. Je dois vous dire en effet qu'on a raconté à Bower que le manuscrit avait été trouvé dans une grotte de *ming-öï* de Qoum tourā. Ceci est à la rigueur possible ; car, si les *ming-öï* n'ont en général livré que des feuillets isolés, les Allemands sont, dit-on, tombés à Qyzyl sur un texte presque complet. Mais en tout cas il me paraît très peu probable que la grotte indiquée à Bower et qui a été au cours des siècles assez peu envahie par les sables ait livré aucun manuscrit. La trouvaille, si elle fut faite à Qoum-tourā, a dû avoir lieu dans une autre grotte.

« Mais une autre solution est possible. J'ai demandé à Temur Beg s'il n'avait jamais entendu dire qu'une des liasses eût été vendue à un étranger. Il me répondit qu'il avait entendu raconter qu'un des serviteurs de son oncle avait pris jadis une ou deux liasses et les avait vendues à « l'afghan » Qadyr khān, qui les avait revendues à un Anglais. Il y a encore aujourd'hui à Koutchar un Qadyr khān, qui est en effet sujet anglais ; on l'appelle « afghan », comme l'aqsaqal « afghan », parce qu'il est de la région de Peshawar. Est-ce le même ? Je ne sais ; car j'avais cru comprendre, d'après le dire de Temur Beg, que le Qadir khān en question était mort. Si l'histoire est absolument vraie, il y aurait des chances pour que ce fût bien là le manuscrit Bower. Je suis assez porté à admettre cette solution, étant donné que les manuscrits de Qoutlouq Ourda sont en somme les seuls sur lesquels j'aie obtenu jusqu'ici des informations un peu précises. D'autre part, si Qadyr khān tenait d'un vol les manuscrits, il était trop naturel qu'il leur attribuât une autre origine, et le grand *ming-öï* de Qoum-tourā donnait à ce point de vue toute satisfaction.

« Mais il se peut aussi qu'il y ait là une tradition mauvaise, que le bruit de la vente à un Anglais soit controuvé, qu'il s'agisse peut-être d'un texte que Petrovski recueillit et qui serait à Pétersbourg. Il ne faut pas oublier en effet qu'à la suite de la découverte de Bower, Petrovski et Macartney mirent des gens en campagne et, en éveillant l'attention des indigènes, leurs recherches ont pu faire naître des légendes. Tout ce que je voulais dire est donc qu'il ne faut accepter que sous bénéfice d'inventaire la version traditionnelle de la découverte du manuscrit Bower, et que peut-être il provient de Qoutlouq Ourda. Lecoq, qui connaissait la famille de Temur Beg, a dû être au courant de toute cette histoire, et il est très probable, puisqu'il n'a rien trouvé, qu'aucune des liasses ne subsiste plus. Berezovski cependant, toujours sur la foi de son homme, est persuadé qu'il en reste ; et, quand je lui ai demandé chez qui elles devaient se trouver, il m'a bien répondu encore que ce devait être dans la famille de ce Ghanizat Khodjam (l'oncle de Temur Beg), qui est mort il y a quelques mois ... Tout ceci se tient assez bien, et la découverte me semble aujourd'hui fixée dans ses grandes lignes. N'aura-t-on rien de plus que le regret d'avoir perdu à jamais toute cette bibliothèque ? C'est plus qu'à craindre ; mais Temur Beg m'a promis de faire des recherches chez lui en revenant à Koutchar

pour la « fermeture des sceaux », dans quelques jours, et, malgré toute vraisemblance, je veux encore espérer. »

« Après cette longue citation, où il a fallu tout dire, pour ne pas donner lieu à des malentendus, je ne puis plus que résumer.

« La mine que dirige Temur Beg est une exploitation fort ancienne, longtemps abandonnée, et qui n'a été reprise que récemment. Les ouvriers y ont trouvé un squelette, à portée duquel était un pic en cuivre, emmanché droit. Le manche a été jeté, mais Temur Beg a conservé le pic à Koutchar et a promis de l'apporter à M. Pelliot à sa prochaine venue. Pour le moment, M. Pelliot ne veut rien conclure de la présence de cet outil si peu apte à travailler ce terrain difficile en une région où le fer abonde. Il se contente de le rapprocher des haches préhistoriques qu'il a trouvées à Qoum-tourā, des sculptures rupestres qu'il a relevées dans le voisinage de la mine, sûrement préislamiques et toutes semblables aux dessins rupestres préhistoriques qu'on trouve en tant d'endroits de l'ancien monde, et de les rapprocher aussi d'autres gravures de même sorte qu'on lui a signalées dans la région d'Ouroumtchi ; il réserve pour plus tard ses conclusions.

« Toujours en compagnie de Temur Beg, il a visité dans la région des mines un certain nombre de *kohne chahr*, de « vieilles villes », où il a recueilli des débris provenant sûrement d'anciens établissements bouddhiques et qui pourront mériter des recherches ultérieures. Enfin, Temur Beg lui a appris l'existence d'un livre turc sur l'histoire du Turkestan, achevé il y a deux ou trois ans par un vieillard de Bai, et a promis de lui en procurer un exemplaire. Étant donné la pauvreté de la littérature historique indigène sur ce pays, le cadeau sera le bienvenu.

« Le 26 janvier, il était de retour à Koutchar, où un indigène est venu lui apporter une demi-douzaine de tablettes couvertes d'écriture brāhmī et provenant de ruines bouddhiques un peu à l'Ouest du défilé de Tchalderang, qui est marqué à l'Ouest de Koutchar sur la carte de M. Grenard.

« La lettre que j'ai reçue de mon côté est un peu postérieure, datée du 1er février, du jour de la « fermeture des sceaux ». Pour le détail, elle renvoie à la lettre précédente, mais elle ajoute quelques informations nouvelles. Malgré la neige qui est enfin survenue et un froid très vif, M. Pelliot s'est rendu aux ruines du défilé de Tchalderang, et il y a trouvé une trentaine de tablettes en brāhmī, dont dix en un état de conservation suffisante pour qu'on puisse en espérer le déchiffrement complet.

« A la lettre est jointe une photographie, à propos de laquelle M. Pelliot fait les remarques suivantes :

« Malgré leur état de délabrement, l'étude des *ming-öï* ne s'en impose pas moins à nous, tant à cause des scènes peintes que de l'architecture même des grottes. Les temples du Gandhāra sont, je crois, tous écroulés dans la plaine, et ceux des « collines », comme dit M. Foucher, ne sont pas, malgré leur nombre, si bien conservés que nous n'ayons plus rien à apprendre à leur sujet. Or les grottes ont été traitées ici par les bouddhistes comme des temples de plein air. Voûtes, coupoles, dômes à encorbellement, ils ont tout reproduit. Par exemple, et bien que la photographie, simple instantané pris dans de mauvaises conditions d'éclairage, ne soit pas fameuse, l'épreuve ci-contre vous frappera, je pense, par la similitude de ce plafond à encorbellement d'une grotte de Qyzyl avec le plafond du temple de Pandrenthān publié par M. Foucher à la page 145 de son Gandhāra. »

« C'est en effet le même encorbellement à angles coupés que les Hindous ont constamment employé pour couvrir une ouverture carrée de quelque étendue, procédé auquel ils sont restés fidèles même dans les cas où, comme ici, il se réduisait à un simple motif décoratif.

« Je terminerai par une dernière citation. A propos des rafles faites par les Allemands, de celles aussi qu'il a faites lui-même et qu'il espère faire encore, M. Pelliot se prémunit d'avance contre le reproche éventuel de vandalisme :

« Ennemi, comme vous, de toute opération archéologique qui gâte le monument étudié, je m'insurgerais contre l'agent de musée qui voudrait rapporter avec soi des morceaux d'Ajantā. Mais ici la situation est assez différente. La population ne s'intéresse aux *ming-öï* que pour crever les yeux des personnages et gratter l'or de leurs nimbes. Bien plus, et sur un conseil étranger que je trouve au moins malencontreux, un agriculteur de Qoum-tourā a commencé à employer l'enduit des fresques comme fumure pour ses champs, et cette méthode, renouvelée de Tourfan, a donné du premier coup d'assez bons résultats pour qu'il soit à craindre qu'elle ne se généralise. On peut donc sans pharisaïsme dire qu'en enlevant les fresques des *ming-öï*, on les sauve, ou du moins on en sauve des morceaux, fût-ce aux dépens du reste. »

Dans la séance du 10 mai de la même compagnie, M. Senart a annoncé la découverte à Kachgar par M. Pelliot d'un lot de manuscrits en écriture brāhmī, et dans celle du 7 juin, a donné communication de deux lettres, que nous reproduisons ici.

La première est datée de Koutchar, 12 avril:

«... Les documents indigènes sur le Turkestan chinois étant fort pauvres, j'ai été heureux de pouvoir photographier et faire copier deux chartes de la fin du XVI[e] et du début du XVII[e] siècle concernant un établissement religieux de Koutchar. Enfin je suis entré en possession de trois pièces que je crois réellement curieuses : ce sont trois titres de propriété datant de la fin du XI[e] siècle et du début du XII[e] siècle, qui auraient été déterrés dans le voisinage de Yarkand.

« Mes trois pièces sont en arabe, mais sans points diacritiques, même pour les consonnes, ce qui en complique fort la lecture. Seuls un certain nombre de noms de lieux sont tures et accompagnés des points diacritiques nécessaires. Les mollah d'ici qualifient l'écriture de *chikestah* arabe, mais ce terme paraît être inexact, car le mot persan *chikestah*, mot à mot « brisé », désigne une forme particulière de l'écriture persane, et je ne sais s'il a été jamais appliqué à l'écriture de nos documents, qui diffère fort du *chikestah* ordinaire. Il me paraît infiniment probable que les trois documents acquis ici ont été trouvés au même endroit que ceux envoyés dans l'Inde par M. Marcartney, et il me semble impossible que nous soyons les victimes en cette affaire d'un nouvel Islam Akhun ....

« J'ai pu identifier de façon certaine plusieurs des noms que cite au début du XVII[e] siècle le frère jésuite Benoît de Goës entre Aqsou et Koutchar, et il n'y a aucun doute qu'au lieu de suivre la grand'route actuelle par Baï, de Goës a emprunté une voie plus méridionale, aujourd'hui presque abandonnée, et qui passe au Sud du Tchôl-tāgh. Mais la question se posait toujours de savoir à quelle époque des villes entières existaient de ce côté. Or, je crois avoir trouvé un renseignement qui nous met assez bien sur la voie. Dans l'histoire de la dynastie Tsin, qui régna du milieu du III[e] siècle à la fin du V[e], il est dit que la capitale du royaume de Koutchar est à triple enceinte, et qu'au centre il y a de nombreux temples et stūpas. Précisément il y a aujourd'hui sur la rive ouest du Mouzart une ancienne enceinte appelée Utch-qât, mot à mot les « Trois rangées », et qui est formée de trois enceintes irrégulières concentriques, avec un certain nombre de tumuli centraux qui paraissent être d'anciens stūpas. Le nom indigène fait naturellement allusion à cette disposition. Cette enceinte doit avoir près de 4 kilomètres de tour, et répond donc à une ville considérable. Il me paraît très probable qu'Utch-qât est la capitale dont il est question dans l'Histoire des Tsin. D'autre part, la capitale, dès le VI[e] siècle et encore à l'époque de Hiuan-tsang, devait se trouver à l'emplacement actuel, car il est infiniment vraisemblable que le double temple mentionné au VI[e] siècle par le *Chouei-king-tchou* et au VII[e] siècle par Hiuan-tsang comme se trouvant à 40 li au Nord et au Nord-Est de la ville est représenté aujourd'hui par les très importantes ruines de Soubachi, là où la rivière de Koutchar sort des montagnes ; elles sont précisément, même dans l'estimation populaire actuelle, à 40 li de Koutchar. »

La seconde lettre a été écrite à Qoum-tourā, le 25 avril ; M. Senart ne la cite également qu'en partie :

«... Le Douldour-âqour est, selon moi, le temple du « Miracle », que Hiuan-tsang met à l'Ouest de Koutchar, et après le passage d'un fleuve qui ne peut être que le Mouzart. En relisant le texte de Hiuan-tsang, je crois d'ailleurs que cette identification tranche la question de l'itinéraire de Hiuan-tsang entre Koutchar et Aqsou. Comme Hiuan-tsang en effet compte du monastère du Miracle, et non de Koutchar même, les 600 et tant de *li* qui le séparent à l'Ouest de Balukā, c'est-à-dire d'Aqsou, il ne peut avoir pris la route actuelle, car entre le monastère du Miracle et cette route s'étend la barrière, infranchissable aux voitures et même aux cavaliers, du Tchôl-tâgh. Hiuan-tsang a donc gagné Aqsou par cette même ancienne route au Sud du Tchôl-tâgh que le père jésuite de Goës a indiscutablement suivie au début du XVIIe siècle...

« Le VIIIe siècle est la date moyenne de ce que nous trouvons au Douldour-âqour...

« Les cellules et les pièces où étaient accumulés, au milieu de la paille et des noyaux d'abricots, des détritus de toute sorte nous ont valu une collection d'étoffes, de sandales, de colonnes, de godets à lampe et de débris céramiques, beaucoup plus abondante et variée que celle recueillie à Toumchouq.

« En dégageant un mur donnant sur la grande cour centrale, on trouva des fragments manuscrits. Immédiatement, une tranchée en demi-cercle fut ouverte autour du mur, et on avança avec précaution. Bientôt, il fut évident qu'il y avait là, en dehors du mur, une couche assez épaisse de feuillets en brâhmî s'étendant sur plus de 1 m 50 de long. Mais, hélas ! depuis tant de siècles que l'eau avait rigolé sur cette couche, il en avait fait un magma si friable qu'au moindre contact tout s'en allait en miettes. Il ne fallait pas cependant désespérer, et le progrès de notre travail nous montra qu'en s'approchant du mur et en se relevant, la couche prenait plus de consistance. Il y avait là, froissés, pliés, entremêlés, des manuscrits de toutes dimensions sur papier blanc, sur papier jaune, sur papyrus, sur écorce de bouleau, le tout en brâhmî. Le vent avait dû jouer parmi ces feuillets, ou quelque main sacrilège s'amuser à leur dispersion, avant que la chûte du mur ne les eût projetés dans la cour. D'ailleurs, jusqu'à ce moment, aucune trace d'incendie. Mettant ainsi, par le plus grand des hasards, la main sur la bibliothèque d'un temple, je me sentais navré de ne pouvoir en sauver que des fragments. Nous avons fait pour le mieux ; ce n'est pas encore beaucoup dire. Enfin, tant hier qu'aujourd'hui, nous avons pu mettre de côté un bon nombre de feuillets détachés, plus sept à huit manuscrits, qui, s'ils ne sont pas absolument complets, sont du moins en ordre et constitués d'un nombre de feuillets suffisants pour fournir les éléments de publications intéressantes. Je ne sais que vous dire, ou ma désolation devant ces trésors en partie perdus, ou ma joie de doter nos bibliothèques d'une première collection de manuscrits d'Asie centrale.

« En somme, il n'était guère tombé dans la cour plus de quarante à cinquante manuscrits et sans doute en partie seulement ; ce n'est pas encore là toute la bibliothèque d'un grand couvent. Puisque nous n'avions pas trouvé trace d'incendie et que la fouille japonaise avait été superficielle, nous devions trouver le reste entassé dans la chambre même, mais il nous faut probablement déchanter. En avançant dans notre déblaiement, nous avons trouvé la preuve indéniable que le feu n'a pas plus épargné cette chambre que les autres bâtiments du temple. Il est évident que c'est l'incendie qui a déterminé la chute du mur avant l'embrasement complet des livres, et c'est par une sorte de miracle que les livres, écrasés ainsi sous des déblais incombustibles, ont échappé dans la cour à la destruction. »

France

— La rétrocession des provinces de Battambang, Siem-réap et Sisophon a éveillé un vif intérêt chez les personnes qui, en France, se préoccupent d'archéologie. Une société s'est aussitôt constituée, sous le nom de « Société d'Angkor pour la conservation des monuments

anciens de l'Indochine » ; elle se propose (art. 2 des statuts) « de contribuer, par tous les moyens en son pouvoir, à la conservation et à l'étude des monuments de l'Indochine, en se conformant à l'arrêté du Gouverneur général du 9 mars 1900. » Du programme de la Société nous extrayons le passage suivant :

« Parmi cette foule d'édifices qui attestent la splendeur des anciennes civilisations indo-chinoises, les temples d'Angkor se placent, comme le Parthénon, comme Louqsor, comme le Taj Mahal, au nombre des merveilles architecturales du monde.

« Dépositaire de ces trésors, la France a le devoir de les conserver. Encore debout après dix siècles d'existence, ils sont menacés par les ravages du temps, du climat, de la végétation. Il importe de prendre au plus tôt des mesures de préservation. Les budgets locaux ne sauraient assumer tout le poids de cette œuvre considérable : il faut que l'initiative privée leur vienne en aide et assure en partie les ressources nécessaires. Il ne sera pas dit qu'Angkor aura souffert de l'indifférence de ses nouveaux possesseurs plus que des injures du temps et des déprédations passées.

« La *Société d'Angkor pour la conservation des monuments anciens de l'Indochine* se propose d'entreprendre résolument cette tâche. Elle fait appel au concours de tous les amis des arts, de tous ceux, Français, étrangers ou indigènes, qui s'intéressent à l'Indochine et souhaitent garantir de la destruction les reliques de son glorieux passé ».

S. M. Sisovat, roi du Cambodge, a accepté d'être membre d'honneur de la Société. Un sérieux effort sera fait à la rentrée pour multiplier le nombre des adhérents.

D'autre part quelques membres de l'Institut ont estimé que les circonstances actuelles justifiaient la création, auprès du Ministère de l'Instruction publique ou du Ministère des Colonies, d'un « Comité des monuments historiques de l'Indochine », analogue à celui qui fonctionne déjà pour les monuments de l'Afrique du Nord. Cette proposition a été accueillie favorablement par les deux Ministres concernés et par le Gouverneur général de l'Indochine.

Danemark

— Le XV[e] Congrès International des Orientalistes se réunira à Copenhague dans la seconde moitié du mois d'août 1908. Le président du Comité d'Organisation est M. V. Thomsen.

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS

24 janvier 1907

— Arrêté nommant M. Ed. CHAVANNES, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, attaché à l'Ecole française d'Extrême-Orient pendant l'année 1907 et le chargeant d'une mission en Chine (*J.-O.*, 4 février 1907, p. 165).

9 mars 1907

— Arrêté prorogeant d'un an, à compter du 1er janvier 1907, le terme de séjour de M. Jules BLOCH, pensionnaire de l'Ecole française d'Extrême-Orient (*J.-O.*, 21 mars 1907, p. 381).

— Arrêté nommant M. Noël PERI pensionnaire de l'Ecole française d'Extrême-Orient (*J. O.*, 21 mars 1907, p. 381).

29 mars 1907

— Arrêté nommant correspondants de l'Ecole française d'Extrême-Orient, à compter du 10 décembre 1906 et pour une période de trois ans, MM. LUNET DE LAJONQUIÈRE et BONIFACY, chefs de bataillon d'Infanterie coloniale ; le Dr P. CORDIER, médecin-major de 1re classe des troupes coloniales (*J. O.*, 8 mars 1907, p. 482).

11 avril 1907

— Arrêté chargeant M. Ed. HUBER, professeur de chinois, d'une mission d'études en Chine (*J. O.*, 18 avril, p. 565).

12 avril 1907

— Arrêté chargeant M. A. FOUCHER, Directeur de l'Ecole française, d'une mission à Java, pour y étudier le système de conservation des monuments historiques, et en France, pour préparer la prochaine campagne archéologique à Angkor (*J. O.*, 18 avril 1907, p. 565).

— Arrêté chargeant M. Cl. E. MAITRE, professeur de japonais, d'exercer par intérim les fonctions de Directeur de l'Ecole française pendant l'absence de M. FOUCHER (*J. O.*, 18 avril 1907, p. 563).

24 avril 1907

— Arrêté chargeant le Dr P. CORDIER des cours de langues sanskrite et tibétaine à l'Ecole française d'Extrême-Orient (*J. O.*, 2 mai 1907, p. 656).

25 avril 1907

— Arrêté chargeant M. A. Tanquerey, commis des Services civils, des fonctions de secrétaire-comptable de l'Ecole française d'Extrême-Orient, en remplacement de M. Gombaud-Saintonge, remis à la disposition du Résident supérieur au Tonkin (*J. O.*, 2 mai 1907, p. 657).

13 mai 1907

— Arrêté prolongeant de deux ans, à compter du 2 août 1907, la mission hors de l'Indochine de M. P. Pelliot, professeur de chinois (*J. O.*, 30 mai 1907, p. 790).

24 mai 1907

— Arrêté accordant à M. H. Parmentier, chef du Service archéologique, un congé de convalescence de trois mois pour en jouir à Paris (*J. O.*, 15 juin 1907, p. 902).

18 juin 1907

— Arrêté portant que :

Article premier. — Les textes des épreuves écrites subies devant les jurys régionaux d'examen pour l'obtention des brevets de langues annamite et chinoise et de caractères chinois seront désormais choisis par une commission qui se réunira à Hanoi, sous la présidence du Directeur de l'Ecole française d'Extrême-Orient, un mois au moins avant chaque session.

Art. 2. — Les membres de la commission seront nommés, avant chaque session, par arrêté du Gouverneur général, sur la proposition du Directeur de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

Art. 3. — Les épreuves écrites des examens mentionnés à l'article 1er auront lieu simultanément dans les différents centres d'examen, aux jours et heures fixés par arrêté du Gouverneur général.

Les jours et heures des épreuves orales seront, comme par le passé, fixés par les chefs d'Administrations locales (*J. O.*, 27 juin 1907, p. 975).

LES PEUPLES MON-KHMÊR (1)

TRAIT-D'UNION

ENTRE LES PEUPLES DE L'ASIE CENTRALE ET DE L'AUSTRONÉSIE

Par le P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Traduit de l'allemand par Mme J. Marouzeau

PRÉFACE

Le présent travail est le développement d'une conférence faite au quatrième Congrès général des Sociétés anthropologiques allemande et viennoise à Salzbourg en 1905. Ce développement est d'une étendue assez considérable. Il comprend tout d'abord des éclaircissements et des explications plus précises du sujet de la conférence. Je serais volontiers allé plus loin dans ce sens, surtout en y joignant un appareil d'exemples plus riche pour les lois énoncées. D'autres engagements que j'avais pris dans l'intervalle ne m'en ont pas laissé le temps. Aussi ai-je cru bien faire d'y renoncer, d'autant plus que je crois pouvoir admettre que, même dans ces conditions, tous ceux qui ont vraiment travaillé les langues dont il est ici question, reconnaîtront suffisamment l'évidence des lois exposées. La partie la plus considérable du développement consiste dans l'adjonction de l'appendice « Correspondances lexicologiques », qui naturellement ne pouvait pas être présenté dans une conférence. Là aussi j'ai beaucoup abrégé et je dois pour tous les détails renvoyer à mes travaux antérieurs. Dans les cas particulièrement difficiles je les ai cités expressément. Mais je prie le lecteur de bien vouloir observer que je ne me suis nulle part laissé guider

---

(1) Nous sommes heureux d'avoir obtenu l'autorisation de reproduire cette importante étude, à laquelle l'auteur a bien voulu à cette occasion, ajouter quelques notes et exemples nouveaux. Toutefois nous tenons à déclarer que l'Ecole Française d'Extrême-Orient ne prend nullement la responsabilité des hypothèses du P. Schmidt. (N. D. L. R.).

simplement par des ressemblances fortuites et extérieures, mais que dans tous les cas je me suis appuyé sur des lois déterminées, que je crois avoir établies par un minutieux travail de détail dans mes ouvrages antérieurs.

Je tiens encore à insister d'une manière générale sur ce dernier point, pour le cas où, considérant l'étendue si considérable des deux domaines linguistiques rattachés ici l'un à l'autre, on se sentirait porté à quelque méfiance. Car ce travail forme précisément la conclusion de toute une série de recherches partielles et approfondies, et dans l'ensemble le principe de méthode qui a été toujours et partout pris pour règle, c'est que deux composants ne peuvent être comparés l'un avec l'autre que si chacun a été suffisamment étudié à part.

D'autre part ce travail doit illustrer l'application d'un autre principe auquel la linguistique d'aujourd'hui, même la plus rigoureusement scientifique, et peut-être celle-là surtout, prête beaucoup trop peu d'attention. C'est que, lorsque les recherches dans une langue isolée, ou dans un groupe de langues, sont parvenues à un certain degré, il est inutile, même dangereux et nuisible, de s'en tenir exclusivement à cette recherche de détail, et de vouloir chercher uniquement dans ce domaine la solution des questions qui se présentent. Ou bien l'on se perdra dans des bagatelles, ou bien, par des efforts stériles, on fera violence aux faits eux-mêmes. Ce qui au contraire s'impose ici impérieusement, c'est de considérer à quel groupe plus étendu on peut incorporer ce domaine particulier. Il est inévitable que cela n'aille pas, surtout au commencement, sans certains tâtonnements et même sans erreurs véritables, surtout si l'on transgresse ce principe de méthode qu'il ne faut pas laisser de côté les membres les plus étroitement apparentés pour passer aux plus éloignés.

Mais tous ces inconvénients ne sauraient dispenser de l'obligation de cette vue d'ensemble. La négliger serait se priver des lumières qu'on peut acquérir au moyen de recherches plus étendues ; ce serait, sous l'apparence séduisante des résultats auxquels on atteindrait, se contenter à peu de frais de l'obscurité d'un exclusivisme étroit.

A la vérité, dès que, par la suite, on constate dans l'ensemble de nouveaux rapports de dépendance, il faut reprendre les recherches de détail, pour en tirer parti par un travail soutenu dans chaque domaine en particulier.

J'ose espérer que mon travail donnera aussi une certaine impulsion aux recherches de détail et, si heureux que je puisse être d'accueillir de nombreux compagnons de travail sur ce nouveau terrain plein de promesses, je pense pourtant pouvoir, moi aussi, s'il plaît à Dieu, contribuer encore quelque peu à l'avancement de ces études de détail.

Je ferai enfin observer que les cartes linguistiques ci-incluses ont été préparées et dessinées, d'après mes indications, par mes élèves, pensionnaires de la Mission de St Gabriel.

St Gabriel, Mödling près Vienne.

22 juillet 1906.

I

Introduction

1. Le fait que les langues indonésiennes, mélanésiennes et polynésiennes appartiennent à une grande famille de langues, celle des langues malayo-polynésiennes ou, comme je préfère les nommer, austronésiennes, est connu et familier non seulement aux linguistes mais encore aux anthropologistes et aux ethnographes.

Guillaume de Humboldt est le premier qui ait démontré d'une manière scientifique l'interdépendance des langues indonésiennes et polynésiennes et donné à tout le groupe le nom que justifiait alors l'état des recherches, celui de langues malayo-polynésiennes. L'incorporation des langues mélanésiennes à ce groupe par Von der Gabelentz, Fr. Müller, Codrington, H. Kern, provoqua de vives controverses tant anthropologiques que linguistiques, qui pourtant dans ces dernières années ont en principe trouvé leur solution.

En effet, depuis que l'existence de véritables langues papoues, c'est-à-dire de langues complètement indépendantes des austronésiennes, a été démontrée non seulement dans la Nouvelle Guinée anglaise par Sidney H. Ray, et dans la Nouvelle Guinée allemande [1] par moi, mais que de plus, en plein domaine mélanésien, à Savo (îles Salomon), à Sulka et à Baining (Nouvelle Poméranie), on a reconnu des langues du même type [2], les rapports de toutes les parties de ce domaine sont, en principe et dans les grandes lignes, clairement établis, d'abord au point de vue linguistique, ce qui donne du même coup une plus grande certitude au point de vue anthropologique et ethnographique. (Planche I).

2. Mais longtemps avant que ces problèmes internes fussent résolus, les recherches s'étaient portées sur les correspondances extérieures des langues austronésiennes. On connaît la tentative de Bopp pour établir une parenté entre les langues malayo-polynésiennes et les langues indo-européennes. Depuis longtemps on a reconnu la vanité de cette tentative. En 1880 A. H. Keane [3] entreprenait de démontrer la parenté des peuples et des langues océaniques avec une série de peuples et de langues de l'Indochine, en particulier avec les langues khmèr, bahnar et autres, auxquelles il attribuait une origine caucasique.

---

(1) Dans la Nouvelle Guinée hollandaise également, on a pu constater dans ces derniers temps l'existence de langues papoues : la langue des Tugeri sur la côte sud, là où elle touche à la Nouvelle Guinée anglaise (cf. *Intern. Arch. f. Ethn.* vol. XVI, p. 194 sqq., et en particulier p. 224 sqq.), puis la langue des riverains du lac Santani, près de la frontière de la Nouvelle Guinée allemande (cf. H. Kern, *Jaarboek der Koninkl. Akad. van Wetenschappen*, 1906, p. 7).

(2) P. W. Schmidt, *Die Sprachlichen Verhältnisse von Deutsch-Neuguinea*, p. 12 sqq. notes ; Id. *Globus*, vol. LXXXVI, p. 79 et vol. LXXXVII, p. 359.

(3) *On the relations of the Indo-Chinese and Inter-Oceanic Races and Languages* (*Journ. of the Anthr. Inst.* IX, pp. 254-289).

Abstraction faite du caractère fantaisiste de cette dernière opinion et de maint autre détail inexact, l'ensemble contient un fond de vérité ; seulement les preuves apportées sont insuffisantes. Du reste il était alors impossible de les donner, vu l'état des connaissances sur les langues de l'Indochine. C'est ce qu'on constate aussi dans la tentative faite par G. von der Gabelentz en 1885 pour rattacher le nikobarais aux langues malayo-mélanésiennes, autrement dit austronésiennes (1). Bien que la thèse en elle-même soit exacte, on ne doit cependant pas s'étonner que, des 280 correspondances lexicologiques qu'il cite à l'appui, il n'y en ait qu'un petit nombre de justes. La plus grande partie en est absolument caduque, et l'on s'effraie vraiment de leur hardiesse quand on les parcourt maintenant avec la connaissance des lois phonétiques des deux groupes. C'est au contraire en limitant sagement le sujet, mais avec une pleine

PL. I

connaissance de tout le domaine linguistique austronésien, que H. Kern en 1888 se proposa, sans tenir compte des rapports de parenté internes, de déterminer, uniquement au point de vue géographique, le pays d'origine des langues austronésiennes (2). Du fait que l'on rencontre dans toutes ces langues les mêmes

(1) *Berichte der Kgl. sächs. Ges. d. Wissensch., phil.-hist. Kl.*, 1885, p. 290 à 307.

(2) Dans une communication faite le 17 juillet 1888 à Amsterdam devant le « Taal-en letterkundige afdeeling des Koninklijke Akademie van Wetenschapen », sous le titre : « *Taalkundige gegevens ter bepaling van het stamland der Maleisch-Polynesische volken* ». Cf. le compte-rendu qui en a été fait dans : *Tijdschrift voor Nederl. Indië*, Nouvelle série, 18e année, 2e partie, p. 1 sqq.

mots pour « canne à sucre », « coco », « banane », « bambou », « rotin », « riz », « requin », « seiche », « crabe », « bateau », « crocodile », il conclut qu'il faut chercher ce pays d'origine entre les deux tropiques, soit sur la côte est de l'Indochine, soit dans une des grandes îles indonésiennes, mais plus probablement en Indochine. C'était là un résultat solide et précieux. Kern avait raison en ce temps là de mettre en garde contre le danger de vouloir élargir les conclusions qu'on en pouvait tirer.

3. Mais depuis lors, notre connaissance des langues de l'Indochine et de celles qui s'y rattachent a fait des progrès si considérables, que je suis aujourd'hui en état de déterminer, non seulement le pays d'origine au point de vue géographique, mais aussi les rapports de parenté interne des langues et des peuples austronésiens, avec un groupe de peuples et de langues dont le domaine, aujourd'hui très morcelé, commence presque à l'extrémité la plus méridionale de l'Indochine et s'étend à travers toute la longueur de la grande péninsule, pour s'infléchir ensuite vers l'Hindoustan et s'y rattacher à un autre groupe de peuples et de langues, dont le domaine traverse presque toute la largeur de l'Indochine, et dont les traces semblent se retrouver même dans le centre et dans l'ouest de l'Himalaya. Je réunis ces langues sous le nom de langues austroasiatiques (1).

II

Rapports linguistiques des peuples austroasiatiques entre eux

Il se peut que non seulement la détermination de ce grand ensemble, mais encore l'exposé des rapports entre les parties qui le composent, cause dans le grand public quelque étonnement ; car ces derniers mêmes, pour autant qu'ils ont été publiés, ne sont connus qu'imparfaitement, même dans les milieux linguistiques, tellement ont été rapides sur ces points les progrès de nos connaissances. Bien que déjà signalée par Logan et par d'autres, l'existence d'un groupe de langues mon-khmêr, ou comme on disait alors, mon-annam, avait été mise en doute en 1880 par A. H. Keane (2). Pourtant le travail de C. J. F. S. Forbes, *Comparative grammar of the languages of Further India*, 1881, en mit l'existence hors de conteste ; et Fr. Müller, en 1888, dans le tome IV (Appendice) de son *Grundriss der Sprachwissenschaft*, donna par une courte esquisse une plus grande publicité scientifique à ce groupe linguistique. Les *Beiträge*

(1) Cf. infra, p. 249.
(2) Cf. supra, p. 215.

zur Sprachenkunde Hinterindiens (1) de E. Kuhn qui parurent l'année suivante, mirent davantage en relief la parenté interne de ces langues, de même que leurs diverses relations avec d'autres langues. Kuhn s'exprimait avec réserve relativement à ce dernier point. « Ce qui est bien plus remarquable que ces rapports avec l'annamite, ce sont les relations indéniables de notre groupe monosyllabique khasi-mon-khmèr avec les langues kolh, le nancowry et les dialectes des aborigènes de Malakka. Il ne serait pas permis de chercher à en déduire immédiatement une parenté d'origine avec ces langues qui sont en partie éminemment polysyllabiques ».

1. Partant des langues austronésiennes et frappé de leurs multiples ressemblances avec les langues mon-khmèr, j'avais résolu de me mettre d'abord à l'étude des questions laissées pendantes par Kuhn, pour pouvoir ensuite poursuivre d'une manière plus approfondie et plus étendue, l'étude des rapports de ces deux grands domaines linguistiques. Suivant l'ordre inverse, je commençai d'abord par étudier les langues indigènes de Malakka. Les résultats de ces recherches sont exposés dans mon travail : *Die Sprachen der Sakei und Semang auf Malakka und ihr Verhältnis zu den Mon-Khmer-Sprachen* (2).

Je crois avoir établi dans ce travail la parenté de ces langues. Autant que je puis en juger, ce résultat a été unanimement accepté. Si d'un côté ou de l'autre on a émis l'opinion que la concordance lexicologique pourrait être encore plus complète, on a oublié d'une part la grande insuffisance des éléments qui étaient à ma disposition, et d'autre part les difficultés d'une première étude. Aujourd'hui je serais en état de faire cette démonstration d'une manière beaucoup plus complète.

2. Il y a du reste à cela une autre raison encore. C'est justement pour les correspondances lexicologiques que le manque d'une détermination quelconque des lois phonétiques de ces langues se faisait sentir. Pour y suppléer, j'entrepris des recherches approfondies sur les lois phonétiques de celles de ces langues qui offraient pour cela des éléments suffisants comme quantité et comme qualité, le khmèr, le mon, le bahnar et le stieng. J'ai exposé le résultat de ces recherches dans un travail développé : *Grundzüge einer Lautlehre der Mon-Khmer-Sprachen* (3) qui a paru en 1905 dans les *Denkschriften der Kaiserl. Akad. d. Wiss. in Wien (phil.-hist. Kl.* vol. III). Là j'ai établi d'une manière rigoureusement méthodique les lois phonétiques de chacune des langues et leurs correspondances, et j'espère

---

(1) *Sitzungsber. d. K. bayer. Akad. d. Wissensch., phil.-hist. Kl.* 1889, I, p. 219 sqq.

(2) *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl. Indië*, 6e série VIIIe partie.

(3) Il est cité dans les pages suivantes sous la forme : *Gr. Mon-Khmer-Sprachen*.

avoir donné ainsi une base solide à tous les travaux ultérieurs dans ce domaine. Quelle aide et quelle sécurité cela fournit pour les recherches, je l'ai éprouvé moi-même dans l'étude du khasi que j'ai entreprise dans la suite, et dans laquelle il me fut déjà beaucoup plus facile d'établir la complète dépendance de cette langue par rapport au groupe, et d'en découvrir les lois et les correspondances phonétiques. Le travail qui s'y rapporte parut aussi en 1905 sous le titre de *Grundzüge einer Lautlehre der Kasi-Sprache in ihren Beziehungen zu derjenigen der Mon-Khmer-Sprachen* (1), dans les *Abhandlungen der Königl. Bayer. Akad. d. Wiss.* (*I. Kl.*, vol. XXII, IIIe partie.).

3. Dans un appendice à ce travail j'ai examiné aussi les langues palong, wa et riang, du bassin moyen de la Salwin. Pour le palong, Logan puis Kuhn avaient démontré qu'il est en relation avec les langues mon-khmèr; Grierson (2) y ajouta les langues wa et riang. Par des enquêtes minutieuses, je crois avoir mis hors de doute ce rapport étroit. Or, comme le domaine du palong se rattache immédiatement au domaine du mon, et que celui des langues wa et riang s'étend sans solution de continuité jusqu'à la même latitude géographique que le khasi, il est donc établi scientifiquement par tous les travaux parus jusqu'ici, qu'un groupe de langues absolument indépendantes de la famille des langues tibéto-birmanes occupe une partie de l'étroite pointe méridionale de la péninsule indochinoise, puis s'étend dans tout le sud de la péninsule proprement dite, et atteint par d'étroites enclaves et par une petite bande, l'extrême nord de l'Indochine. La langue riang doit être considérée jusqu'à présent comme le membre de ce groupe le plus avancé vers le nord. Elle n'est séparée que par un intervalle de cinq degrés de longitude du domaine du khasi, qui est situé sur la limite de l'Indochine et l'Hindoustan. Mais avant de suivre ces rapports plus loin dans l'Hindoustan, je m'occuperai de la langue des îles Nikobar.

4. La parenté du nikobarais avec les langues mon-khmèr a été dans ces derniers temps attestée plus d'une fois, mais aussi souvent mise en doute et repoussée. Kuhn (3) a laissé cette question indécise. Ici encore, j'ai commencé par l'étude des rapports phonétiques, pour m'occuper ensuite de la formation des mots. Le travail est déjà assez avancé pour que je puisse dire en toute sûreté que le nikobarais se rattache aux langues mon-khmèr et à celles qui leur sont apparentées. Les points de ressemblance atteignent jusqu'aux plus intimes particularités du vocalisme et du consonnantisme. Ainsi le nikobarais a le même développement pour les racines en *ya* et en *wa*, que les langues mon-khmèr (Cf. *Gr. Mon-Khmer-Sprachen*, §§ 199 sqq. et 225 sqq. ; *Gr. Khasi-Sprache*, § 151 sqq.), ainsi que le même mode de production des palatales (Cf. *Gr. Mon-Khmer-Sprachen*

(1) Cité sous la forme *Gr. Khasi-Sprache*.
(2) *Linguistic Survey of India*, vol. II, pp. 1 et 58 sqq.
(3) Cf. supra, p. 218.

§ 121 sqq. et *Gr. Khasi-Sprache*, § 123 sqq.) Quant à la morphologie, le nikobarais, avec les phases antérieures de développement morphologique qu'il présente encore en beaucoup de cas, donne précisément la clef de toute une série de formes des langues mon-khmèr, qui autrement seraient difficiles à expliquer ; c'est le cas, par exemple, pour le double infixe *mn* du khmèr, que l'on peut, dans le nikobarais, surprendre pour ainsi dire en formation (voir l'exposé sommaire de la structure des mots en nikobarais, Appendice, p. 251 sqq.). Comme mon travail, s'il plaît à Dieu, doit paraître prochainement, je me dispenserai d'entrer ici dans plus de détails. Je donnerai dans l'appendice une courte esquisse de la morphologie et je me bornerai ici à l'exposition d'un seul point. La langue nikobaraise n'est pas, comme on l'a souvent prétendu, une langue polysyllabique ; les racines en sont tout aussi monosyllabiques que celles des langues mon-khmèr, et on les développe au moyen des mêmes préfixes et et infixes. Seulement, et par là le nikobarais mérite en tout cas une place à part, il a en plus des suffixes, qui manquent complètement aux langues mon-khmèr. Bien que la plus grande partie de ces suffixes ne soient que des suffixes de direction qui, comme il arrive si souvent dans les langues des îles, désignent les points cardinaux, il reste pourtant un petit nombre de suffixes avec des fonctions purement grammaticales. Par là l'importance du nikobarais est doublée et même triplée, parce qu'il fournit une clef et un point d'attache pour les langues muṇḍā de l'Hindoustan, et pour tout le grand groupe des langues austronésiennes, qui, en même temps que la préfixation et l'infixation, emploient aussi la suffixation. Que le nikobarais se trouve avec les langues mon-khmèr et le khasi dans les rapports de parenté les plus étroits, c'est ce qu'on voit déjà par les nombreuses concordances lexicologiques dont je donne une liste dans l'appendice (p. 255. sqq.), liste susceptible de s'accroître considérablement par une comparaison plus détaillée.

5. En ce qui concerne maintenant les langues muṇḍā de l'Hindoustan, il paraîtra bientôt à ce sujet dans la première partie du tome IV du précieux ***Linguistic Survey of India***, une excellente étude d'ensemble [1]. M. Grierson, le directeur du *Survey*, a eu l'obligeance de m'en envoyer les épreuves, et je lui dois ainsi qu'à son collaborateur, M. Sten Konow, de Christiania, l'auteur précisément de cette partie, les plus grands remerciements, pour l'aide qu'ils ont apportée à mes travaux.

Dans la préface de son résumé, le Dr Sten Konow donne une histoire des travaux concernant les langues muṇḍā ; il y cite Logan, F. Mason, W. Schott, Sir A. Phayre, comme partisans de la parenté des langues muṇḍā et mon khmèr ; Haswell et Forbes comme étant de l'opinion contraire. Kuhn a pris ici encore, conformément à l'état des connaissances d'alors, une position intermédiaire et d'attente. Quant au Dr Sten Konow, il est en état de pouvoir aller beaucoup

---

(1) *Muṇḍā and Dravidian Languages*, Calcutta, 1906.

plus loin et tient sans restriction pour une étroite dépendance mutuelle de ces deux groupes de langues [1]. Depuis que j'ai étudié les langues muṇḍā, je ne puis qu'adopter ces idées dans toute leur étendue. La connaissance plus exacte qu'on a acquise entre temps des lois phonétiques du mon-khmèr, du khasi et du nikobarais permet de reconnaître aussi les similitudes et les analogies les plus diverses dans les langues muṇḍā. Au fond, chose que le Dr Sten Konow ne pouvait encore établir, le système de formation des mots à l'aide de préfixes et infixes est identique de part et d'autre.

a/ Dans ces deux groupes de langues, toutes les consonnes que ces langues possèdent, à l'exception de *ṅ*, *ñ*, *y* et *w*, peuvent servir de préfixes simples, et comme dans la plupart des langues mon-khmèr, on obtient aussi dans les langues muṇḍā un deuxième degré de préfixation par l'insertion d'une nasale (*ṅ*, *ñ*, *m*, *n*) ou d'une liquide (*r* [*l* ?]) entre le préfixe et la racine. Plusieurs des infixes employés sont identiques pour la forme comme pour la fonction.

b/ L'infixe *n* forme dans les langues mon-khmèr, surtout des noms d'instrument, dans les langues muṇḍā, des noms abstraits qui désignent le résultat d'une action ; mais les formes de ce dernier genre ne sont pas rares non plus en particulier dans les idiomes khmèr, bahnar et nikobarais ; et inversement les langues muṇḍā connaissent des noms d'instrument formés par infixation de *n*. L'infixe *p* forme des mots abstraits dans le santālī ; le même fait a lieu en khmèr, mais seulement dans les mots racines dont l'initiale est *y*, *r* ou *l*, tandis que pour les mots commençant par une autre initiale, on trouve le double infixe *mn*. Il faut encore mettre ici en évidence un remarquable point de ressemblance entre le nikobarais et le muṇḍārī : ce dernier forme une espèce de superlatif par l'insertion d'un *p*, le premier un comparatif par l'insertion d'un *n*, mais nous sommes dans les deux cas en présence de mots abstraits, de manières de parler analogues à notre expression : « Il est la bonté même ».

c/ Outre les préfixes et les infixes, les langues muṇḍā emploient encore des suffixes. En ceci, il est vrai, elles s'accordent, non pas avec les langues mon-khmèr et le khasi, mais avec le nikobarais. Le suffixe *a*, qui est employé le plus souvent dans le nikobarais pour former des intransitifs et des passifs, et aussi quelques substantifs, trouve un correspondant exact dans les suffixes *ok'*, *ak'* du santālī, *o* du muṇḍārī, *u* du kūrkū, qui forment des passifs, des réfléchis et des intransitifs ; de plus, le suffixe adjectival du nikobarais *o*, semble être identique au suffixe *ao* du santālī, qui forme des verbes d'état. La grande quantité d'autres suffixes à l'aide desquels les langues muṇḍā en particulier construisent un type complexe de conjugaison, ne se trouve pas il est vrai en nikobarais, et encore moins en khasi et dans les langues mon-khmèr (ces dernières ne connaissant du

---

[1] Il entreprend la preuve de ce fait sur une base plus large, dans le compte-rendu favorable de mes deux travaux *Gr. Mon-Khmer-Sprachen* et *Gr. Khasi-Sprache*, dans les *Göttingische Gelehrte Anzeige* 1906, pp. 228-258.

reste aucune suffixation), mais ceci ne peut fournir aucune preuve décisive contre la parenté des deux groupes de langues; ce n'est que la conséquence nécessaire d'une autre différence unique, mais importante, qui existe entre les deux groupes et dont je vais m'occuper maintenant.

d/ Elle consiste en ce que les langues muṇḍā mettent le génitif (sans affixe) avant, les langues mon-khmèr, le khasi, le nikobarais, après. Dans une conférence (1) faite à la Société Anthropologique de Vienne sur le premier volume de la *Völkerpsychologie* de Wundt, j'ai établi cette loi, que les langues à antéposition du génitif (sans affixe) sont des langues à suffixe, tandis que les langues à postposition du génitif sont des langues à préfixe. Cette loi trouve ici son application; le fait que les langues muṇḍā présentent un si riche développement de la suffixation, dépend de leur antéposition du génitif. Or j'ai, dès l'établissement de cette loi, attiré l'attention sur l'importance des affixes possessifs, parce que ce sont eux qui ont conservé d'ordinaire le plus longtemps l'ancienne position du génitif. C'est ce qui apparaît ici pour les langues muṇḍā. Dans les formes comme *apu-ñ* « mon père », *apu-m* « ton père » etc., le génitif employé ailleurs en antéposition, est en réalité employé en postposition; car *apu-ñ* n'est autre chose qu'une forme de génitif, *apu-añ* « père (de) moi ». Ceci prouve que les langues muṇḍā aussi ont employé autrefois la postposition du génitif, et c'est de ce temps que date leur système de préfixes qui n'existe guère aujourd'hui qu'à l'état de survivance; l'antéposition du génitif qui se pratique actuellement a été probablement amenée par l'influence des langues dravidiennes, ariennes ou tibéto-birmanes, par lesquelles le domaine muṇḍā est entouré et pénétré de toutes parts. Ainsi tombe le dernier et le plus sérieux obstacle au rattachement réciproque des deux groupes de langues. A cela s'ajoute une concordance étendue des deux vocabulaires. C'est ce qu'on peut démontrer dès maintenant avec une certitude concluante, quoique du côté des langues muṇḍā, on n'ait de dictionnaire suffisant que pour une seule langue, le santālī. J'ai fait avec ce dictionnaire des recherches comparatives, et quoiqu'elles ne puissent pas être considérées comme complètes, je puis déjà indiquer la parenté de près de 500 mots du santālī (qui se laissent ramener à 350 racines environ) avec les langues mon-khmèr, le khasi et le nikobarais; je les donne dans l'appendice.

Ainsi la parenté des langues muṇḍā avec le nikobarais, le khasi, les langues mon-khmèr, est mise hors de doute; cette parenté n'est plus une simple hypothèse, mais un fait, qui a droit au même degré de certitude que la parenté des langues indo-européennes entre elles.

6. Ici il est nécessaire de donner un résumé de ce qui a été démontré jusqu'à présent et d'établir des divisions dans le vaste domaine que nous parcourons.

---

(1) Reproduite dans les *Mitteilungen des Anthrop. Gesellschaft in Wien*, vol. XXXIII, pp. 381-389.

Comme guide extérieur, je me sers pour le moment des différences dans les formes des noms de nombre, auxquelles viendront, je crois, au cours du temps s'ajouter encore d'autres différences [1]. Je renvoie pour cela à la carte ci-jointe (Pl. II, p. 227). Les indications, en partie fort indécises, des différentes sources d'information sur le siège des diverses langues ne permettent qu'une confirmation provisoire des localisations que j'essaie ici. Ainsi j'établis la division suivante :

I. Groupe mixte, se composant des idiomes čam, radé, djarai, sedang, qui d'après leur construction et leur vocabulaire sont des langues mon-khmêr, mais qui ont emprunté au malais une quantité considérable de mots [2], jusqu'à des pronoms personnels et des noms de nombre.

II. Groupe mon-khmêr. A celui-ci appartiennent les deux seules anciennes langues littéraires de toute la famille, le mon et le khmêr, puis le bahnar, le stieng et les idiomes employés dans la plus grande partie des soi-disant tribus Moï : Samreh, Kha Sô, Kha Tampuen, Schong, Huei, Suc, Sue, Hin, Nahhang, Mi, Khmus, Lemet, et enfin dans la presqu'île de Malakka, les dialectes bersisi et djakun [3].

---

(1) Cf. l'exposé détaillé dans *Gr. Khasi-Sprache*, § 158 c.

(2) Du čam nous avons dernièrement reçu un excellent dictionnaire : E. Aymonier et A. Cabaton, *Dictionnaire Čam-Français* (Paris, E. Leroux, 1906; cf. *Anthropos*, II, pp. 330-332). Les autres langues de ce groupe ne sont représentées que par de maigres collections de mots ; il leur manque encore à toutes des grammaires.

(3) Une bonne grammaire et un dictionnaire compréhensif font encore défaut même pour les deux langues principales de ce groupe, le mon et le khmêr. Nous savons pourtant que M. l'abbé Guesdon prépare un dictionnaire khmêr ; il serait bien à désirer que, pour faciliter l'intelligence des textes khmêr publiés par lui en grand nombre (cf. *Anthropos*, I, pp. 91-92) il en traduisît quelques-uns, en y ajoutant des notes grammaticales explicatives. La grammaire et le dictionnaire bahnar du P. Dourisboure (Hong-Kong, 1889) sont excellents ; il y faudrait cependant une meilleure détermination de la quantité des voyelles. Le *Dictionnaire stieng* par le P. H. Azémar (Paris, 1887) a besoin d'être complété au point de vue du vocabulaire même, et quant à plusieurs détails de la phonétique. Pour tous les autres dialectes de ce groupe, il n'existe encore que des collections de mots, parfois très maigres et ne donnant pas une attention suffisante à la phonétique ; les grammaires manquent complètement. C'est là la première lacune à combler, pour qu'il soit possible de continuer les recherches scientifiques. Pour répondre à leurs exigences, il serait nécessaire de donner au moins une courte esquisse de la grammaire ; puis viendraient les détails de la formation des mots (forme et fonction des préfixes, infixes, suffixes) ; quant à la phonétique, il faudrait donner une attention particulière surtout aux points suivants : 1) qualité des voyelles, surtout des voyelles *œ*, *u* (= *œ*, *u*, *uo*, *ie*), détermination exacte de la quantité (longueur, brièveté) ; 2) distinction des consonnes en sourdes (muettes, *p*, *c*, *k*, *s*), et sonores (*g*, *d*, *b*) ; rechercher s'il n'existe pas une espèce intermédiaire entre *t* et *d*, *p* et *b* ; 3) quelle est la prononciation exacte des consonnes palatales *j*, *j́* (équivalant à peu près au français *dj*, mais parfois plus fine), *č*, *ć* (se rapprochant du français *tch*), *s*, *ś* (équivalant à peu près au *ch* français) ; enfin le dictionnaire, pour être d'une utilité réelle et sérieuse au point de vue scientifique, devrait contenir au moins quelques centaines de mots.

III. GROUPE SENOI (SAKEI)-SEMANG à Malakka [1].

IV. GROUPE PALONG-WA-RIANG [2].

V. GROUPE KHASI [3].

VI. GROUPE NIKOBARAIS.

VII. GROUPE MUṆḌĀ qui comprend deux sous-groupes principaux : l'un plus oriental, le sous-groupe kherwārī, avec les langues ou dialectes santālī, muṇḍārī, bhumij, birhāṛ, kōḍā, hō, tūrī, asurī, korwā ; et un sous-groupe occidental qui comprend les langues kūrkū, khaṛiā, juāng, avec les deux langues mixtes, le savara et le gadaba [4].

7. Les langues muṇḍā occupent la moitié orientale du centre de l'Inde. Les langues dravidiennes les limitent au sud et pénètrent en plusieurs endroits leur domaine. Tout rapport de parenté entre les langues muṇḍā et les langues dravidiennes, si étroits que puissent être les rapports anthropologiques (?) entre les Muṇḍā et les Dravidiens, doit pour l'instant être complètement écarté ; c'est ce qui vient d'être encore démontré d'une façon concluante par le Dr Sten Konow contre F. Hahn [5]. On peut en dire autant de l'opinion de V. Thomsen et de Von der Gabelentz, qui croient à l'existence d'un lien entre les langues muṇḍā et les langues australiennes [6]. En revanche Sten Konow a reconnu sur les versants méridionaux de l'Himalaya quelques langues qui sont il est vrai d'origine tibéto-birmane, mais présentent cependant certaines déviations du type de ces langues, par lesquelles elles se rapprochent justement des langues muṇḍā [7]. Cela autorise bien à conclure que ce sont sans doute là les dernières traces des langues muṇḍā qui jadis existaient aussi dans cette région. La plus occidentale de ces langues est le kanawar dans la vallée de la Sutlej, qu'on

---

[1] Pour les langues de la presqu'île de Malakka les matériaux à la disposition des linguistes ont été considérablement augmentés par le grand ouvrage de W. W. Skeat et C. O. Blagden, *Pagan Races of the Malay Peninsula* (Londres, 1906 ; cf. *Anthropos*, II, pp. 598-604) ; mais pour des études à fond, ils ne suffisent pas encore ; les grammaires et les textes font encore complètement défaut.

[2] Les recherches sur les langues palong, wa, riang, etc. en sont au même point que celles qui portent sur la plupart des langues du groupe mon-khmér ; tout ce que nous avons dit de celles-ci s'applique également à celles-là.

[3] Nous savons qu'un dictionnaire plus complet et plus exact du dialecte principal du khasi est en préparation, par les soins des PP. de la Société du Divin Sauveur. Pour les autres on trouve une esquisse de la grammaire et une documentation en fait de textes et de mots, dans le *Linguistic Survey of India*, vol. II, pp. 17-57 (Calcutta 1904). Cependant des collections de mots plus étendues seraient fort à désirer.

[4] Le *Linguistic Survey of India*, vol. IV, pp. 1-275 (Calcutta, 1906) a donné une excellente vue d'ensemble des langues muṇḍā ; il y a là des grammaires, des textes et un vocabulaire comparé. Il ne reste à compléter que le vocabulaire de certains dialectes.

[5] *Op. cit.*, p. 2 sqq.

[6] *Op. cit.*, p. 15 sqq.

[7] Sten Konow, *On some Facts connected with the Tibeto-Burman Dialect spoken in Kanawar*, dans ZDMG, vol. LIX, p. 117 sqq.

parle au confluent des rivières Sutlej et Spiti, c'est-à-dire à la frontière méridionale du Kachmir. Vers l'est s'y rattachent par intervalles à travers le Népâl, le kanāṣi, le mancatī, le ranglōi, le bunān, le raṅkas, le dārmiyā, le caudāṅsī, le byāṅsi [1] et en outre le dhīmāl. Il faut admettre d'emblée que le domaine non seulement des langues muṇḍā, mais aussi des langues mon-khmèr et des autres langues qui leur sont apparentées, a été autrefois beaucoup plus considérable qu'il n'est aujourd'hui, et que c'est seulement à une époque postérieure que, à l'ouest par les langues ariennes et dravidiennes, à l'est par les langues tibéto-birmanes, ce domaine a été réduit et morcelé comme nous le voyons actuellement.

8. Si l'on veut ramener les sept groupes particuliers énumérés plus haut à des unités d'une étendue plus considérable, on se rend compte maintenant, après une connaissance plus exacte du vocabulaire santālī, que la division en trois groupes principaux que j'ai donnée *Gr. Khasi-Sprache* § 159, se trouve au fond entièrement confirmée.

En particulier l'union plus étroite du santālī et en somme des langues muṇḍā avec les langues mon-khmèr et non avec le khasi, s'est affirmée à nouveau [2]. Le nikobarais occupe une position moyenne entre le khasi (et les langues wa) d'une part, entre les langues mon-khmèr et les langues muṇḍā d'autre part. La parenté des dialectes bersisi (et djakun) de Malakka avec ce dernier groupe, et non comme l'on devrait s'y attendre d'après leur position géographique, avec le groupe des langues senoi et semang, se précise aussi d'une façon encore plus claire [3]. Au contraire, je dois faire une division dans le second groupe que j'ai établi ailleurs : semang, tembe, senoi et sakei. J'aurais dû la faire déjà d'après l'exposé que j'ai donné dans : *Die Sprachen der Sakei und Semang auf Malakka und ihr Verhältnis zu den Mon-Khmer-Sprachen*, p. 135. Elle est conforme du reste aux rapports anthropologiques (*op. cit.*, p. 141 sqq.) Ainsi donc les dialectes semang doivent être mis à part ; et de leur côté, les dialectes senoi (sakei, tembe) doivent être considérés comme un groupe particulier. Tous les deux peuvent à la vérité être compris dans un groupe plus général, mais il faut alors insister sur ce point que les dialectes senoi penchent fortement du côté des dialectes bersisi (et par là du côté des langues mon-khmèr) et présentent probablement des mélanges de celles-ci avec les langues semang. Quant à ces dernières, il faut encore insister sur le fait que les mots par lesquels elles se distinguent des autres langues de Malakka et des langues mon-khmèr (*op.*

---

[1] Pour la localisation plus exacte de ces dialectes, cf. *ibid.*, p. 118.

[2] Sur les 15 cas mentionnés *op. cit.*, § 158 b, où le khasi seul s'oppose à l'ensemble de toutes les langues mon-khmèr, il y en a 9 dans lesquels le santālī est d'accord avec ces dernières ; dans les autres cas, il ne s'accorde pas avec le khasi. En 7 de ces cas, le nikobarais diffère des langues mon-khmèr ; il ne s'accorde avec le khasi que dans un seul cas.

[3] Sur les 15 cas cités plus haut, le bersisi s'accorde, avec les langues mon-khmèr dans 11 cas, et dans un seul avec le khasi.

cit., pp. 135 et 165) n'ont pas encore été identifiés jusqu'à présent, et qu'il est de plus en plus probable qu'on possède en eux des restes de la propre langue, d'ailleurs perdue, des Semang-Negritos. Cela devient presque une certitude dans les cas où toutes les langues mon-khmèr concordent primitivement entre elles, car alors il paraît de moins en moins possible que ces mots de la langue semang proviennent d'un groupe particulier dans la grande famille des langues mon-khmèr–muṇḍā-nikobar-khasi. Parmi les mots cités *op. cit.*, p. 135, c'est le cas pour le mot « oiseau », pour lequel les langues semang emploient une racine *kauau*, tandis que toutes les autres langues emploient des formes de la racine *sim* (1) ; pour le mot « enfant » pour lequel les langues mon-khmèr muṇḍā-nikobar-khasi, etc., emploient des formes d'une racine *kwan*, alors que les langues semang se servent au contraire de *wañ* ; enfin pour le mot « main », pour lequel celles-ci emploient *ćas*, et celles-là des formes d'une racine *tai, ti*.

9. Enfin, il faut aussi sous ce rapport mentionner la présence de quelques mots d'emprunt d'origine arienne, dont la répartition dans les différentes langues peut servir à jeter quelque lumière sur leur groupement. Trois d'entre eux sont surtout intéressants ; ce sont les mots « pied », « feuille » et « eau ». Le premier, dérivé du sanskrit *jañghā*, se retrouve dans les formes *gañga, gañ, joñ jõñ, jũñ ioñ*, etc., dans le santāli, dans les langues wa, palong et riang, les langues mon-khmèr, les dialectes senoi, bersisi et djakun, mais manque dans le nikobarais (2), le khasi, les langues semang, et aussi dans les autres langues muṇḍā. Le second, dérivé du sanskrit *śalākā* (3), manque, semble-t-il, dans les langues muṇḍā, en tout cas dans le nikobarais ; dans les dialectes semang, on trouve *hali, hale*, etc ; mais ces formes sont un peu douteuses à cause des formes secondaires *kli* et *hlil* ; ailleurs, il se rencontre partout sous les formes *salaka, slak, slik, sla, hla, la*. Le troisième est dérivé du sanskrit *(u)daka* ; sous les formes *dak, ḍāk, dik, dok* etc., il se retrouve partout, sauf dans le khasi, les dialectes wa, palong et riang, dans les dialectes semang, et aussi semble-t-il, dans les dialectes senoi (4).

Un important résultat d'ensemble ressort de ces faits, à savoir que seules les langues mon-khmèr (et muṇḍā ?) possèdent ces trois mots d'emprunt ariens ; au

---

(1) Ici il n'y a que le khmèr qui soit douteux avec *ćāp* ; cf. *Gr. Mon-Khmer-Sprachen* p. 185, note 3.

(2) Peut-être se trouve-t-il à l'intérieur du pays (dialecte de Schom-Pē) dans *ćuk*.

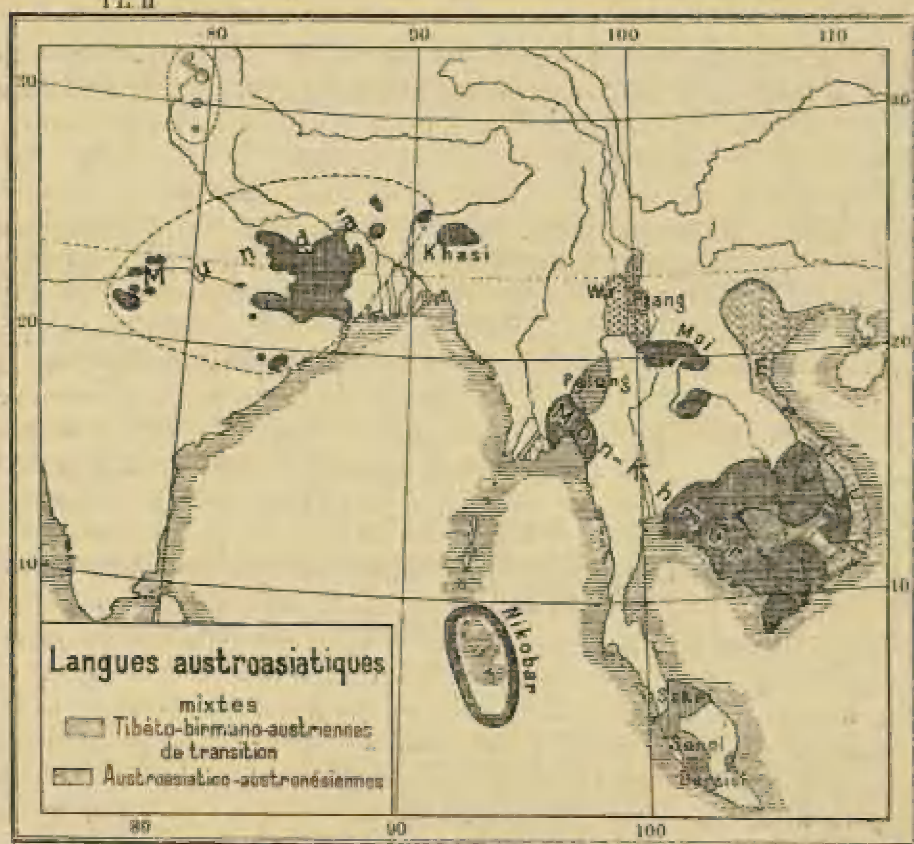
(3) Cf. encore à ce sujet *Gr. Mon-Khmer-Sprachen*, § 122.

(4) Les formes *leau, leu, leo, lū*, etc., que l'on relève dans ces derniers, sont toutes des développements réguliers d'une racine *lu, lau*, qui se retrouve dans le santālī *alu* « couler », dans le bahnar *lu* « source d'un fleuve », et vraisemblablement aussi dans le khasi *pyrlīu* « écoulement d'un abcès ». Au contraire on retrouve nettement *dak* en ulu indau et déjà à cause des relations étroites de cette langue avec le bersisi (cf. *Die Sprachen der Sakei und Semang* p. 157), on pourrait établir un rapport entre le *dōōh, doh* du bersisi, et *dok, dak* ; cela est complètement confirmé par le fait que le bersisi possède expressément la racine mentionnée plus haut *lu, lau*, dans la forme « *lēau lēao* couler goutte à goutte ».

contraire les trois groupes qui se distinguent aussi par ailleurs du premier, en emploient au maximum un, les langues semang peut être aucun. D'où je crois pouvoir tirer la conclusion que ces trois derniers groupes constituent des degrés plus anciens de développement, qui dans ces cas ont conservé pour les trois concepts, des racines anciennes que les langues mon-khmêr (et muṇḍā) ont aussi possédées originairement, mais — et ceci est important pour l'époque des migrations des différents groupes vers leur habitat actuel — qu'elles ont perdues par suite de leur commerce plus long et plus intime avec des voisins ariens [1].

Après toutes ces explications, le groupement d'ensemble qui va suivre paraîtra plus clair et plus sûr. (Pl. II).

Pl. II



I. *a*) Semang.

b) Senoi (sakei, tembe) ; pour leur mélange avec le bersisi, cf. III c.

---

(1) Je fais remarquer dès maintenant que les langues austronésiennes, dont la parenté avec toutes ces langues sera démontrée plus bas (p. 253 sqq.), ne possèdent aucun des trois mots d'emprunt mentionnés et se posent ainsi comme le plus ancien groupe d'émigration.

II. *a*) Khasi.

b) Nikobarais.

c) Wa, palong, riang ; se rapprochant du mon-khmèr, cf. III a.

III. *a*) Mon-khmèr (avec bahnar, stieng, etc., cf. plus haut p. 223).

b) Muṇḍā.

c) Čam, radé, etc., cf. plus haut p. 223 ; mélanges avec des langues austronésiennes.

III

Rapports anthropologiques des peuples austroasiatiques.

1. Comme je tiens toujours à ce que mes travaux linguistiques soient en relation étroite avec l'anthropologie et l'ethnographie, il me tarde d'examiner ici quels rapports mes travaux purement linguistiques en eux-mêmes, peuvent avoir avec les faits anthropologiques et ethnographiques. J'ai déjà fait la même chose pour mon étude sur les langues sakei et semang. Mon idée de rattacher les peuples Sakei aux peuples Mon-Khmèr, même au point de vue anthropologique, a été repoussée il est vrai, par W. W. Skeat (1) avec la remarque assez inconsidérée qu'une classification de races doit s'appuyer sur des faits ethniques ; comme si je n'avais pas cité expressément des faits ethniques. Il ne faut pas attribuer beaucoup plus de valeur à la belle remarque, qu'on a vu souvent une évidence linguistique être un guide aveugle dans la discussion des questions de races. Il va sans dire que je sais que la parenté des langues et celle des races ne coïncident pas nécessairement, et que chacune d'elles doit être démontrée à part. Mais j'espère qu'on ne pose pas en principe que les deux parentés ne peuvent pas coïncider, et que, le cas échéant, on ne rejette pas la concordance parce qu'elle serait la solution la plus simple. Mais j'ai la satisfaction que l'autorité la plus considérable dans ces questions, R. Martin, dans son ouvrage classique *Die Inlandstämme der Malaiischen Halbinsel* (Iena, 1905) s'exprime sur les rapports des Senoi avec les Weddah et Dravida soutenus par Skeat, de la manière suivante : « Il ne faut donc pas perdre de vue le fait suivant : si grandes que soient par ailleurs les ressemblances dans l'aspect extérieur, les Senoi se distinguent des Weddah par la forme générale du crâne et par les proportions du corps. Ce sont là précisément les caractères par lesquels ces derniers se rattachent à diverses tribus forestières et montagnardes de l'Inde proprement dite, tandis que d'autre part les Senoi se laissent par les mêmes caractères plus aisément rattacher à des types du Sud-Est de l'Asie » (p. 1032). Et après la discussion des différentes tentatives faites pour rattacher les Senoi

(1) *Journ. of the Anthr. Inst.* Nouvelle série, V. p. 125.

aux peuples de l'Indochine parlant des langues mon-khmèr, tentatives que j'approuve, Martin arrive à cette conclusion : « Les caractères physiques et les particularités ergologiques mentionnés ne suffisent certainement pas encore à prouver l'identité des Moï en général avec les Senoi, mais pourtant ils font apparaître la possibilité d'un tel rapprochement ». Cela me suffit amplement ; car si on ajoute que la parenté linguistique de ces peuplades est établie d'une façon indubitable, fait que, malgré tout, l'anthropologie et surtout l'ethnographie ne peuvent pas négliger, on voit tout de suite quelle importance prennent les paroles de Martin, au point de vue d'une conclusion d'ensemble.

2. Mais les mêmes caractères physiques que j'ai démontré exister chez les peuples Senoi et Sakei et les peuples Mon-Khmèr et par lesquels ils se distinguent nettement aussi bien de leurs voisins malais que de leurs voisins mongols, je puis aussi en établir l'existence, en partie même avec plus de force et d'exactitude, chez tous les peuples dont j'ai démontré la parenté linguistique. Ce sont : 1. forme dolichocéphalique, tout au plus mésocéphalique du crâne ; 2. yeux horizontaux, non obliques, à ouverture ronde, large ; assez largement fendus ; 3. ailes du nez larges ; 4. teint assez foncé ; 5. stature assez petite, pouvant atteindre la moyenne. L'ensemble de ces traits caractéristiques force à tirer au moins cette conclusion négative, que ces peuples doivent être séparés aussi bien de la race mongole que de la race arienne ; doivent-ils l'être aussi de la race dravidienne ? Ce n'est pas ici le lieu de l'examiner.

3. La confirmation de ces traits caractéristiques pour les peuples de l'Indochine se trouve principalement — à l'exception des Senoi de Malakka et des Nikobarais pour lesquels il faut se référer à des savants allemands et anglais — chez des savants français. Il est vrai que les dernières grandes expéditions officielles, en particulier la mission Pavie, n'ont été, que je sache, d'aucun profit pour l'anthropologie ; mais les travaux de Maurel et de Zaborowski contiennent néanmoins beaucoup de choses utiles. Bien que je ne sois pas d'accord sur plusieurs points avec ces savants, en particulier sur la date historique que Maurel assigne à l'immigration des Khmèrs, et sur l'immigration dravidienne pour les Čams, que Zaborowski croit nécessaire d'admettre, je crois devoir en général me ranger à leurs théories. C'est le cas en particulier pour les rapports que ces deux savants établissent entre les peuplades de l'Indochine et les peuplades Muṇḍā de l'Inde proprement dite. Martin il est vrai, ne tient pas ces rapports pour démontrés ; mais je ne sais s'il a tenu compte de la masse imposante d'éléments fournis par des mensurations très nombreuses et détaillées, que H. H. Risley a publiées dans son ouvrage : *The Tribes and Castes of Bengal* (Calcutta, 1891, 2 vol.) dont il a été rendu compte d'une façon approfondie par Topinard dans l'*Anthropologie* (1892, pp. 1282-1322). Topinard aussi met en évidence (p. 1297) les différences frappantes par lesquelles l'habitat des langues muṇḍā (Chota Nagpur) et en partie aussi celui des langues khasi (Chittagong Hills) se distinguent du domaine mongol (Darjiling Hills) et de toutes les régions ariennes — (Bengal proprement dit, Behar, Provinces-Unies).

Toutes ces différences ne portent que sur les traits caractéristiques que j'ai énumérés plus haut.

Je donne tout d'abord une liste de mensurations anthropologiques, à savoir : l'indice facial, l'indice nasal, et aussi l'indice orbital d'après les auteurs français ; et pour quelques cas la hauteur de la taille. Parmi ces mesures, les unes ont été relevées sur des sujets vivants, les autres sur des squelettes ; ce dernier cas est indiqué par le signe +.

PEUPLADES		NOMBRE de sujets	INDICE FACIAL	INDICE NASAL	INDICE ORBITAL	HAUTEUR de la taille en m/m
			Hommes Femmes	Hommes Femmes	Orbites grands largement ouverts	Hommes Femmes
Senoi [1])		—	78.5 77.7	86.0 77.6		1,590 1,420
Bade	[2])	1	76.5	—	—	—
Penong		28	75.9	—	—	—
Kui		2	81.9	—	—	—
Roong		6	75.2	—	—	—
Nong		1	79.5	—	—	—
Khmer		27	80.5	—	—	—
»		20	82,4	—	—	—
+ Khmer	[3])	1	75.91	54.71	94.44	—
+ »		1	76.66	55.70	89.47	—
+ »		1	77.85	49.05	86,11	—
+ »		1	78,25	56,25	78,58	—
+ »		1	79.41	58,00	78,95	—
+ »		1	80.72	50,00	97.50	—
+ »		1	81.24	52.94	92,85	—
+ »		1	81,59	51,02	82.89	—
+ »		1	81,60	50,51	91.89	—
+ »		1	82,58	50,98	81.81	—
+ »		1	84,56	49.01	91.67	—
+ »	[4])	1	87.80	42.72	92.40	—
+ »		1	76,11	51,00	82,50	—
+ Mois (Baria)	[5])	1	74.55	57.69	86.84	—
+ » »		1	79.19	55,10	91.67	—
+ » »		1	71,58	59.[illegible]	86.84	—
+ » (Thioma)		1	77.01	56,00	92.10	—
+ » »		1	74.71	56.51	89.45	—
+ » (Lays)		1	74.40	60.55	88.57	—
+ » »		1	77.71	54,00	86.84	—

[1]) R. Martin, *op. cit.*, p. 412.

[2]) Maurel, *Mémoires de la Soc. d'Anthropologie de Paris*, 2e série IV, p. 459 sqq.

[3]) Maurel, *Bulletin de la Soc. d'Anthropologie de Paris*, t. VIII (IVe Série), p. 53.

[4]) Zaborowski *op. cit.*

[5]) Néis-Zaborowski, *Bull. de la Soc. d'Anthropologie de Paris*, t. VI (VIIe Série), p. 204.

PEUPLADES	NOMBRE de sujets	INDICE FACIAL	INDICE NASAL	INDICE ORBITAL	HAUTEUR de la taille en °/°
+ Nikolar. . . . [6]	6	dolichocéphale	Nez très large	yeux petits, obliques	
+ » . . .	8	mésocéphale			
+ » . . .	1	brachycéphale			
Plateau de Chota Nagpur, Inde [9]):					
Asur [10])	7	74,00	95,9	—	165,0
Bhuiya.	100	76,00	88,7	—	157,7
Binjhia.	8	75,1	88,2	—	159,4
Birhâr	2	76,5	85,2	—	164,3
Bhumij.	100	75,0	86,5	—	159,2
Chero	4	72,4	87,5	—	158,4
Chik.	29	73,8	85,9	—	158,9
Dom.	20	76,0	79,1	—	162,6
Khaṛiā	78	74,5	88,5	—	160,1
Kharwár.	100	72,5	102,1	—	160,5
Korwā.	21	75,5	90,9	—	159,5
Kurmi	100	73,3	85,3	—	160,8
Lohar	73	75,3	86,7	—	162,1
Muṇḍā	100	75,0	86,6	—	158,9
Oraon	100	75,4	86,1	—	162,1
Santālī du Bengal occidental.	100	76,1	88,8	—	161,4
Tanti	9	76,2	85,2	—	156,2
+ Babnar . . . . [8])	1	71,91	54,90	80,48	—
+ »	1	74,99	65,40	73,56	—
+ »	1	75,00	56,25	84,93	—
+ »	1	67,03	54,00	79,48	—
+ Nikohar [7]). . .	1	73,6	55,5		

[6]) Zaborowski, *op. cit.*, p. 209.

[7]) W. H. Flower, *Journ. of the Anthrop. Inst.* XVI, p. 149.

[8]) Virchow, *Zeitschr. f. Ethn.* 1885, p. 104 fait la remarque suivante :

« Si l'on tient compte de la déformation artificielle, il devient vraisemblable qu'on doive considérer comme typique la conformation dolichocéphalique ». C'est ce que confirment encore les indices crâniens communiqués (p. 103) : d'après Barnard Davis : 77 ; d'après Hamy (Retzius) : 72, 5 ; d'après Zuckerkandl 71,5 et 75,2.

[9]) Domaine des peuplades Muṇḍā.

[10]) H. H. Risley, *The Tribes and Castes of Bengal*, Calcutta, 1891, vol. 1, p. 290 sqq.

4. A ces chiffres précis de mensurations, il faut encore ajouter ce que j'ai cité précédemment d'après Thorel (1) sur la forme dolichocéphalique du crâne, la couleur foncée, la disposition horizontale des yeux, les cheveux ondulés des Annamites, Cambodgiens, Stiengs, Bahnars, Sedangs. Je ne trouve sur les peuplades Palong et Wa que les indications générales suivantes :

« Ils (les Palong) sont trapus et fortement charpentés ; ils ont la peau claire et les yeux assez souvent gris ou brun clair. Le nez est plat et très large aux narines (2) ».

« Ils (les Was) ne sont pas d'un aspect très attrayant. Ils ont une stature courte et vigoureuse, peut-être un peu trop large pour une parfaite proportion... Ils ont le teint beaucoup plus foncé qu'aucun peuple montagnard de cette partie de l'Indochine... Les Was sont plus petits même que les Shans. Quant à la figure, ils ont la tête en boule, le visage carré et des mâchoires extrêmement pesantes. Le nez est très large aux narines, mais d'ailleurs beaucoup plus proéminent que celui des Shans, dont on ne peut dire que leur nez ait la moindre arête. Les yeux sont ronds et bien ouverts, et bien que les sourcils ne soient nullement bas, ils sont arrondis plutôt que droits. Les Was soumis laissent croître leurs cheveux assez longs pour former un fagot hérissé et broussailleux (3) ». « Les Was sauvages sont certainement beaucoup plus noirs que les Was soumis. Ils ont aussi les traits plus nettement marqués, et ceux-ci ont une certaine tendance à la régularité, ce qu'on ne peut dire que rarement d'un Shan ou d'un Birman... Ils portent parfois une moustache, ce que les Was soumis ne font pas ou ne peuvent pas faire. Ils sont très foncés de teint, presque autant que des nègres ou des négritos. Il n'y a cependant aucun doute qu'ils sont de la même race que les Was soumis (4) ».

Quant aux Mons (Pégouans), je n'ai pas réussi à me procurer d'autres données que les remarques confuses de Haswell (5), où cependant il est question de « nez épaté, narines larges et pommettes saillantes ». De même je n'ai sur les Khasis que cette observation générale de E. H. Steel (6) : « Ils ont la physionomie mongole, la peau claire, les cheveux noirs et droits, la moustache rare, pas de barbe ni de favoris ». Cependant il note qu'ils « diffèrent des tribus de la vallée d'Assam ». Sur l'impression générale que font les Muṇḍās, E. T. Dalton écrit encore (7) : « Quand la figure des Muṇḍās s'éloigne du type arien ou caucasique, elle me semble se fondre dans le mongolique plutôt que dans le nègre. Les

(1) *Die Sprachen der Sakei and Semang*, p. 184.
(2) *Gazetteer of Upper Burma and Shan States*, I, p. 487 (Rangoon, 1900).
(3) *Ibid*. p. 509.
(4) *Ibid*. p. 514.
(5) *Grammatical Notes and Vocabulary of the Peguan Langages*, 2e éd. p. IX (Rangoon, 1901).
(6) *Transactions of the Ethnological Society of London*. Nouvelle Série, VII p. 316.
(7) *Ibid*. VI, p. 15 ; cf. p. 17.

pommettes sont saillantes, les yeux étroits, ayant dans quelques cas rares une tendance à la direction oblique spéciale aux Mongols, le visage aplati sans beaucoup de barbe ou de favoris. Ils sont de taille moyenne et leur couleur varie du brun au jaune basané ». Une partie de ces données générales sont absolument contredites par les chiffres des mensurations de Risley, qui ont été cités plus haut : tel en particulier, l'indice nasal, qui dans le groupe mongolique (Darjiling-Hills) donne en moyenne 74, 7, dans le groupe muṇḍā (Chittagong-Hills) 87, 4, tandis que les groupes ariens donnent 78, 7, 80, 80, 9, 70, 2. Aussi Topinard écrit-il au sujet de ces chiffres (1) : « Dans le Chota-Nagpour, l'indice nasal est décisif ; il est platycéphale à l'égal des races nègres ». A cela vient s'ajouter aussi la dolichocéphalie, non mongole, au sujet de laquelle Topinard remarque plus loin : « L'indice céphalique est dolichocéphale, 74, 9... ; pour une dolichocéphalie aussi prononcée, on ne peut invoquer dans cette région, et avec l'indice nasal qui l'accompagne, que le Noir primitif ».

5. Comme conclusion de ces explications, je me range à l'avis de Martin cité plus haut : « Les caractères mentionnés .. ne suffisent certainement pas encore pour prouver l'identité entre tous ces peuples ». Pour cela les renseignements sont encore trop défectueux, incomplets et hésitants. Mais je crois aussi que les paroles suivantes de Martin conservent néanmoins leur valeur : « Mais ils font apparaître la possibilité d'un tel rapprochement ». En d'autres termes, il n'y a jusqu'à présent aucun fait positif contraire à ce rapprochement ; plusieurs faits importants au contraire militent en sa faveur (2). Nous avons donc des motifs de présumer qu'à la grande unité linguistique dont l'existence dans l'Indochine et dans l'Inde proprement dite doit être considérée comme assurée, viendra se joindre dans un avenir qu'on peut entrevoir, une unité anthropologique dont le domaine coïncidera en gros avec celui de la première et qui en beaucoup d'endroits le dépassera même. Car là comme ailleurs a dû se produire très souvent ce fait que les vaincus ont adopté la langue de leurs ennemis victorieux et de leurs oppresseurs, et même y ont été obligés, comme c'est le cas historiquement établi pour les peuplades de langue mon, car leurs oppresseurs birmans ont cherché par tous les moyens à extirper ces idiomes, et n'y ont que trop bien réussi.

IV

Rapports des langues austroasiatiques avec les langues austronésiennes.

Après avoir montré ainsi l'existence de cette grande unité linguistique et peut-être aussi anthropologique, j'ai l'intention, et c'est là le véritable but de ce

(1) *L'Anthropologie*, III, p. 297.

(2) Le seul exemple de quelque importance qu'on puisse alléguer contre cette théorie, c'est la brachycéphalie de plusieurs crânes khmèrs : cf. cependant à ce sujet les explications de Maurel, *Mém. de la Soc. d'Anthrop. de Paris*, 2e Série, IV, p. 552 sqq.

travail, de réunir ce grand groupe de langues et de peuples à un groupe plus étendu encore, celui des langues et peuples austronésiens, et de montrer que ces deux groupes se rattachent par une parenté étroite à un groupe plus vaste encore, qui les domine. Les langues de l'Indochine et de l'Inde et leurs rapports communs étant connus, il n'est plus difficile de donner la preuve de ce fait. Au contraire, tandis que, au cours de mes recherches, les concordances absolument concluantes se présentaient à moi, je me suis souvent arrêté, surpris que tout ceci n'ait pas été remarqué plus tôt. Mais j'oubliais qu'il y a bien peu de savants qui connaissent exactement ces langues de l'Indochine et de l'Inde, et qu'il y en a encore moins qui soient en même temps versés dans les langues austronésiennes.

I. Mon affirmation de l'interdépendance des deux groupes s'étend avec une entière certitude à leur parenté linguistique intime.

J'en trouve les preuves : 1° dans la similitude absolue du système phonétique ; 2° dans la complète unité primitive de la structure des mots ; 3° dans plusieurs points importants et caractéristiques de la grammaire, à savoir : *a*) la postposition du génitif, *b*) l'affixation et en partie, la forme du possessif, *c*) la présence d'une forme exclusive et inclusive de la 1re pers. pl du pronom personnel dans plusieurs de ces langues, *d*) l'existence d'un duel et d'un triel dans plusieurs de ces langues ; 4° dans de très nombreuses concordances lexicologiques. Tous ces points demandent à être exposés en détail.

1. Contre l'identité du système phonétique, on pourrait alléguer la présence des aspirées dans les langues mon-khmèr et les langues muṇḍā, tandis qu'elles manquent aux langues austronésiennes. Cependant pour les aspirées sonores en khasi et dans les langues mon-khmèr, j'ai démontré qu'elles sont sorties de sonore + *h* ; je pourrais établir aussi quelque chose d'analogue pour beaucoup d'aspirées sourdes [1]. J'ajoute encore que le manque absolu à l'origine des aspirées dans toutes ces langues est confirmé par ce fait, que les mots dont elles sont l'initiale n'ont presque jamais d'infixe ou que l'infixe sépare l'aspirée en non aspirée + *h*. Il est à remarquer aussi que le nikobarais ne connaît aucune aspirée.

2. En ce qui concerne la structure des mots, il faut d'abord signaler relativement au thème, que dans les deux groupes de langues, ce thème est composé d'une consonne au plus à l'initiale, d'une voyelle au plus — par conséquent jamais une véritable diphtongue — à la médiale, et enfin une consonne au plus à la finale. L'initiale et la finale peuvent être aussi vocaliques, et cette dernière peut être une diphtongue ; mais dans ce cas, la deuxième voyelle tient à proprement parler, la place d'une consonne finale. Pour ce qui est des langues austronésiennes, cette assertion sera sans doute accueillie de plusieurs côtés

---

[1] Cf. *Gr. Mon-Khmer-Sprachen*, p. 729 sqq., et *Gr. Khasi-Sprache*, p. 145 sqq.

avec incrédulité, puisque la plupart de leurs thèmes sont dissyllabiques. Mais justement le grand progrès qui résultera, pour l'étude les langues austronésiennes, de leur mise en rapport avec les langues de l'Indochine et de l'Inde dont il est question ici, c'est que celle-ci permettra de ramener avec certitude ces formations dissyllabiques à leurs thèmes monosyllabiques. On pourra aussi révoquer en doute cette autre proposition, que dans les langues austronésiennes, une diphtongue ne peut subsister en syllabe fermée. Mais la comparaison fera voir que dans les cas où il en existe réellement, elles sont d'origine secondaire, *au* provenant d'un *u* antérieur, de même que dans les langues mon-khmèr *ai* est souvent sorti d'un *a* et d'une palatale suivante.

La formation ultérieure des mots se réalise dans toutes ces langues par préfixation et infixation ; et aussi par suffixation dans les langues muṇḍā, en nikobarais et dans les langues austronésiennes.

a) *α*) La préfixation se fait essentiellement dans toutes ces langues selon le même schema, en particulier sous les deux formes que j'appelle le premier et le second degré.

Dans le premier degré, une consonne s'adjoint à la racine simple, et toutes ces langues peuvent utiliser pour cela toutes les consonnes qu'elles possèdent, à l'exception des deux nasales *ṅ* et *ñ* et des deux semi-voyelles *y* et *w* (1) ; un certain flottement existe à l'égard des deux autres nasales *n* et *m*, des deux liquides *r* ou *l*, et de la sifflante *s* ou *h*. Mais le système entier de ces préfixes n'est plus vivant à peu près nulle part ; il est le plus souvent figé, surtout dans les langues austronésiennes. Il est par suite difficile de déterminer pour toutes ces langues, les fonctions primitives de ces préfixes. On ne devra pas non plus, pour une langue isolée, y prétendre à tout prix, si l'on ne veut pas aboutir à des résultats inexacts. Un système dont la constitution extérieure se présente si parfaitement analogue dans toutes les langues, ne sera complètement connu, quant à sa signification interne, que par la comparaison de toutes ces langues. Mais dans quelques cas la signification du préfixe est encore clairement visible, et ici on peut établir immédiatement un certain nombre de concordances dans la signification interne. C'est le cas pour le préfixe *ka* qui, aussi bien en nikobarais que dans les langues austronésiennes, marque l'appartenance, pour le préfixe *pa* (*va, fa, ha*), qui dans les langues mon-khmèr, le nikobarais et dans les langues austronésiennes forme des causatifs ; pour le préfixe *la* (*na*), qui dans toutes ces langues sert à la formation d'adjectifs et de participes (passés passifs) ; pour le préfixe *ma* avec lequel de la même façon, dans toutes ces langues, on forme des participes (présents et gérondifs).

---

(1) Le préfixe *wě*, en javanais et dans quelques autres langues austronésiennes, n'est, comme le montre la comparaison avec la grande masse des langues austronésiennes, qu'un affaiblissement secondaire d'un primitif *bě*.

Une différence fondamentale entre les langues austronésiennes d'une part et les langues de l'Indochine et de l'Inde d'autre part, est que dans les premières, la racine simple se présente rarement seule comme mot, mais est presque toujours accompagnée de préfixes (ou d'infixes), tandis que dans les langues de l'Inde et de l'Indochine, mais particulièrement en nikobarais et en mon-khmêr, la racine se présente souvent comme mot autonome, de sorte que même dans les formes préfixées, on peut découvrir plus facilement et plus sûrement la racine (1).

β) Le deuxième degré de la formation par préfixes se trouve dans toutes ces langues (2). Il consiste partout dans l'insertion d'un infixe (improprement dit) entre le préfixe et la racine. Ce sont les mêmes éléments qui servent d'infixes dans toutes les langues. Le plus fréquent est l'infixe nasal (*ṅ*, *ñ*, *n*, *m*), avec lequel on forme d'une part des verbes transitifs et causatifs, — ainsi en particulier dans les langues de l'Indochine, le nikobarais et quelques langues austronésiennes, — d'autre part des noms abstraits, des noms d'instrument et des verbes moyens intransitifs, — ainsi encore dans les langues de l'Indochine et de l'Inde et dans d'autres langues austronésiennes.

Dans presque toutes ces langues se trouve également l'infixe liquide *r*, et aussi *l* dans le stieng, dans quelques langues de Malakka et dans plusieurs langues austronésiennes. L'infixe liquide manque probablement dans le bahnar et est douteux dans le nikobarais et quelques dialectes de Malakka. Ces infixes liquides donnent d'abord l'idée de « réciproque », puis d' « entremêlé », « embrouillé », « défectueux », « détérioré », « diminué » ; toute cette échelle de nuances se laisse particulièrement bien observer dans le khmêr. C'est un développement un peu différent de celui qu'a réalisé le préfixe austronésien *bĕr*, dans lequel par la combinaison des deux préfixes adjectifs *b* et *r* (*l*) s'est constituée une caractéristique adjective par excellence, tandis que la forme du khasi *byr* (= *bĕr*) qui s'était formée tout à fait de la même manière, a pris le sens caractéristique de l'atténuation (comme « bleuâtre » de « bleu ») (3).

Aussi à ce degré, on trouve souvent les langues immobilisées, principalement en ceci, qu'on ne sent plus comme telle la composition par préfixe et par infixe, mais qu'on conçoit le tout comme un préfixe d'un seul tenant. Il en est ainsi presque toujours dans les langues austronésiennes, ce qui fait naturellement obstacle à une explication correcte des formes *kan*, *tan*, *pan*, etc., *kĕr*, *tĕr*, *pĕr*, etc..

---

(1) L'annamite ne présente en général que des formes sans préfixe : ceci représente-t-il un état primitif, ou doit-on le considérer comme un appauvrissement qui résulterait de la perte de suffixes anciens, tel qu'il commence à se produire aussi dans les langues mon-khmêr ? C'est ce que je ne puis dire, car je n'ai pas encore compris cette langue dans mes recherches, à cause des difficultés qu'elle offre par ailleurs.

(2) Peut-être à l'exception du bahnar ; cf. *Die Sprachen der Sakei und Semang*, p. 173.

(3) Cf. à ce sujet, *Gr. Khasi-Sprache*, § 67.

γ) Jusqu'ici la préfixation se fait dans toutes ces langues d'une façon essentiellement uniforme. Mais son développement dans plusieurs langues va plus loin encore, soit que devant le préfixe de second degré on ajoute un autre préfixe, et que celui-ci même parfois soit, par l'adjonction d'un infixe, élevé à la valeur d'un second degré; soit qu'à l'infixe du second degré on en ajoute encore un autre, à la nasale une liquide ou à la liquide une nasale. Mais ceci ne se fait plus d'après un plan commun; il se forme ici trois groupes : les langues austronésiennes, surtout les langues des Philippines, ont établi pour la déclinaison et la conjugaison, un système de préfixes entièrement nouveau surajouté à l'ancien; tandis que les langues muṇḍā, conformément à leur antéposition du génitif se sont, pour cet usage, servies de suffixes. Mais les langues de l'Indochine, au contraire, et aussi dans l'ensemble le nikobarais, ne présentent que dans quelques cas exceptionnels une extension de la préfixation : et c'est encore le khmèr qui est allé le plus loin dans cette voie.

b) A côté de la préfixation, l'infixation a été pratiquée dans toutes ces langues, et c'est justement l'existence dans ces deux groupes de langues, les austronésiennes et celles de l'Indochine et de l'Inde, de cette forme linguistique peu usuelle qui d'abord a fait naître l'idée d'une parenté intime de ces deux groupes Dans toutes les langues on trouve les infixes *n* et *m*. Rarement, mais cependant aussi bien dans les langues austronésiennes que dans les langues de l'Indochine et de l'Inde, apparaissent les infixes *r* et *l*. L'infixe *p* (1) n'est hors de doute que dans les langues muṇḍā, mon-khmèr et quelques langues de Malakka; il est douteux dans le khasi et le nikobarais. On ne l'a pas découvert jusqu'à présent dans les langues austronésiennes. A vrai dire on l'y a bien peu cherché. L'infixe double *mn* n'a été trouvé jusqu'ici que dans le khmèr et le nikobarais; *rl* seulement dans le khmèr (2). Les infixes *m* et *n* méritent une étude spéciale.

α) Pour ce qui concerne l'infixe *n*, je donnerai d'abord un aperçu de son emploi dans les différentes langues.

Khmèr.... en très grande majorité des noms d'instrument, puis des abstraits, puis quelques adjectifs.

Mon...... à peu près exclusivement des noms d'instrument, quelques abstraits, quelques substantifs de lieu.

Bahnar.... à peu près en parties égales des noms d'instrument, et des abstraits, quelques adjectifs et participes passés.

Stieng..... en majorité des noms d'instrument, puis des abstraits, quelques adjectifs.

Khasi..... en majorité des noms d'instrument, puis des abstraits, quelques adjectifs et le pluriel collectif.

---

(1) Cf. supra, p. 221.

(2) Voir à ce sujet, *Die Sprachen der Sakei und Semang*, p. 169.

Nikobar . . surtout des noms d'instrument, puis des abstraits ([1]), puis le comparatif.

Santālī . . en majorité des noms d'instrument, puis des abstraits, un assez grand nombre d'adjectifs ; à noter spécialement : *n* forme des noms de nombre collectifs : *bar* deux, *banar*, tous les deux, deux ensemble, tous deux.

Muṇḍārī . . en règle générale : des abstraits ([2]).

Austrones . en général : le prétérit des verbes passifs, plus rarement des verbes actifs, le participe passé passif ; cas particuliers : Ilocano : pluriel collectif, pour les notions temporelles des abstraits ([3]).

N[lle] Bretagne : noms d'instrument.

On voit comment les différentes fonctions de cet infixe sont réparties entre les deux groupes ; mais dans l'ensemble la dépendance mutuelle des deux groupes reste intacte. Les langues de l'Indochine et de l'Inde l'emploient de préférence pour des noms d'instrument et des abstraits ; cela se rencontre aussi dans les langues austronésiennes. Dans ces dernières, il est surtout employé pour la formation du participe passé passif, mais ce cas se retrouve dans le bahnar, et pour la formation des adjectifs dans la plupart des langues de l'Indochine et de l'Inde. L'emploi que l'on en constate dans différents cas pour la formation d'un pluriel collectif se trouve aussi bien dans les langues de l'Indochine et de l'Inde, que dans les langues austronésiennes ([4]). Dans les deux cas, il a son origine dans l'emploi de cet infixe pour la formation des abstraits ; la même chose s'applique à sa fonction de comparatif en nikobarais (voir plus haut p. 221).

Que l'infixe *n* dans les langues de l'Indochine et de l'Inde et dans les langues austronésiennes ait la même origine, à savoir un préfixe *e(n)*, c'est ce qu'on peut démontrer encore aujourd'hui ([5]). Il doit être rapproché aussi du suffixe *(e) n*, qui forme dans les langues muṇḍā et dans le santālī des participes passifs, dans le muṇḍārī des adjectifs et des réfléchis, dans le kūrkū des participes

---

([1]) Dans ces cas, il est le plus souvent accompagné du suffixe *a* ; v. ci-dessus p. 221 ; dans un cas apparaît aussi nettement la fonction du pluriel : *fōan* = quatre, *enfoan* (= *fonsūn*) = huit = deux quatre ; cf. aussi *i-nā* vous et *o-nā* eux, duel, et *i-fē* vous et *o-fē* eux, triel.

([2]) L'infixe *n* a-t-il en muṇḍārī encore d'autres fonctions, c'est ce que le défaut de matériaux ne permet pas de reconnaître ; c'est aussi le seul motif qui empêche de rien déterminer pour les autres langues muṇḍā.

([3]) H. W. Williams, *Gramm. Skizze der Ilocano-Sprache*, p. 55. (Munich, 1904).

([4]) Pour ces dernières langues, voir aussi la forme malaise *mantuwa* « beaux parents » ; cf. sur ce point H. Kern, *De Fidjitaal vergeleeken met hare verwanten in Indonesië en Polynesië*, p. 35. (*Verh. der Koninkl. Ak. van Wetensch. Afdeel. Letterk.*, 16e partie).

([5]) Pour les langues de l'Indochine, voir, pour le khasi, *Gr. Khasi-Sprache*, p. 708, pour le nikobarais, E. H. Man, *Dictionary of the Central Nikobarese Language*, pp. 45 et 128 sqq. (Londres, 1889), pour les langues austronésiennes, H. W. Williams, *Gramm. Skizze der Ilocano-Sprache*, p. 54, sqq.

passés d'intransitifs, tandis que dans les langues austronésiennes, *en* (et *an*) sert à former des abstraits, des adjectifs, des participes passifs et des « excessifs », c'est-à-dire des superlatifs ou des comparatifs [1]. On voit donc comment l'infixe et le suffixe (*e*) *n* forment dans les deux groupes de langues un véritable chiasme : ce qui dans chaque groupe, était la fonction la plus rare de l'infixe, devient la fonction la plus fréquente du suffixe, et une nouvelle concordance ressort de l'emploi du suffixe *n* dans les langues austronésiennes pour la formation des « excessifs », en regard de l'emploi de l'infixe *n* dans le nikobarais pour le comparatif. Mais où l'on voit le plus clairement l'interdépendance de l'infixation et de la suffixation de *n*, c'est dans le muṇḍārī, où il forme par infixation des abstraits, par suffixation des adjectifs et des réfléchis.

β) Parmi les langues de l'Indochine et de l'Inde, ce n'est guère que dans le khmèr que l'on trouve assez fréquemment l'infixe *m* ; il y forme des adjectifs, généralement personnels, et un petit nombre de substantifs et d'abstraits. La même observation s'applique au nikobarais. D'autre part, dans le mon, il caractérise des adjectifs en général, des participes présents et quelques substantifs abstraits ; dans le bahnar, des substantifs, des adjectifs et des verbes intransitifs ; dans le stieng, je ne trouve que deux formes d'adjectifs ; dans le santālī, il forme de même des adjectifs personnels. Les fonctions de l'infixe *um* dans les langues austronésiennes concordent assez avec ces faits ; ce sont : la formation du moyen, l'expression du mouvement interne, et en particulier du devenir. Cela concorde particulièrement bien avec l'emploi du préfixe *m* dans les langues mon-khmèr, surtout dans le mon, qui s'en sert pour former le participe présent et le gérondif, exprimant par conséquent le concept « être en train de se produire, devenir. »

c) Dans les langues muṇḍā, le nikobarais et les langues austronésiennes, on trouve aussi la formation par suffixes, mais elle ne présente de grande extension que dans les langues muṇḍā. Les traits communs que le nikobarais et les langues muṇḍā montrent ici, ont été déjà discutés plus haut [2]. Il n'existe pas de traits communs entre les quelques suffixes du nikobarais et ceux des langues austronésiennes. Mais il existe en revanche un rapport étroit entre le suffixe austronésien *an*, *en* et le même suffixe dans les langues muṇḍā, de même qu'entre le suffixe austronésien *ī* et le suffixe kūrkū *e*.

α. Le rapport entre les suffixes *an*, *en*, a été déjà signalé plus haut [3]. D'après H. Kern [4], le suffixe *an* caractérise des adjectifs comme en allemand la terminaison *ig*, puis signifie « pourvu de, riche en », puis forme des participes passés, enfin des superlatifs et des comparatifs. Le suffixe *en* apparenté à *an*,

---

(1) H. Kern, *op. cit.*, p. 65 sqq.
(2) Cf. p. 221.
(3) Cf. p. 238.
(4) *Op. cit.*, p. 65 sqq.

a exactement les mêmes fonctions dans quelques langues austronésiennes ; dans d'autres, il forme surtout des adjectifs défectifs. Parmi les langues muṇḍā, le santālī et le muṇḍārī forment par la suffixation de *an*, des adjectifs qui signifient « pourvu de, possédant, riche en » ; le suffixe *en* forme en santālī des participes passifs, en muṇḍārī des adjectifs et des réfléchis, en kūrkū des participes passés, des intransitifs.

β) Le suffixe *i* des langues austronésiennes qui forme chez elles des transitifs, est complètement identique au suffixe *e* du kūrkū, qui a tout à fait la même fonction. En kūrkū aussi *i* est la forme primitive du suffixe ; c'est ce qui résulte — abstraction faite de ce que *i* se présente aussi quelquefois sans altération — du suffixe du passif *yu* des verbes transitifs, qui en réalité n'est autre que le suffixe du transitif *i* et le suffixe ordinaire du passif *u* (¹). Le kūrkū permet aussi de se rendre compte de l'origine du suffixe : *ie* y a le sens de « donner » ; il est formé de la racine proprement dite *i* et du suffixe actuel du transitif *e*.

3 Il faut signaler comme concordance importante dans la grammaire, la postposition du génitif, dont j'ai déjà exposé plus haut les conséquences ultérieures pour tout le développement linguistique, en démontrant aussi l'existence ancienne de la postposition du génitif dans les langues muṇḍā.

α) Deux concordances tout à fait remarquables rattachent l'une à l'autre les deux parties extrêmes de ce grand domaine. Tandis que, aussi bien dans les langues indonésiennes que dans celles de l'Indochine, le sens possessif est marqué par suffixation ou par addition du pronom personnel (abrégé le cas échéant) après tous les substantifs, les langues muṇḍā aussi bien que les langues mélanésiennes (²) établissent ici une distinction. Elles n'emploient la suffixation immédiate au substantif que pour les mots qui expriment une appartenance étroite, les langues muṇḍā pour des noms de parenté, les langues mélanésiennes pour des noms de parenté et des noms de parties du corps ; pour les autres substantifs le suffixe possessif est joint à une particule, et l'ensemble est alors rattaché au substantif. Ces deux groupes de langues concordent encore sur ce point remarquable qu'elles n'emploient que les suffixes (actuels) du singulier, même dans les cas où il est question de plusieurs personnes (³). Ceci évoque un temps où dans toutes ces langues, le pronom personnel n'avait pas de pluriel, et où la même forme non différenciée servait pour l'expression du singulier et du pluriel. C'est ce que confirme encore le fait que pour les pronoms personnels, aussi bien dans les langues de l'Inde comparées avec celles de l'Indochine, que dans toutes celles-ci comparées avec les langues austronésiennes,

---

(¹) Cf. plus haut, p. 221.

(²) Primitivement aussi les langues polynésiennes.

(³) Le muṇḍārī exprime alors la pluralité des possesseurs en faisant suivre le suffixe du singulier de la forme possessive secondaire formée avec *t* : *apu-m tape* « votre père ».

seul le singulier (actuel) des pronoms personnels présente une concordance phonétique [1]. Ceci s'accorde encore avec le fait que le suffixe possessif actuel de la 2e personne du singulier des langues austronésiennes *mu*, ne peut être dérivé de la forme actuelle de la 2e personne du singulier *kau*, mais bien comme je l'ai déjà démontré [2], de la forme actuelle de la 2e personne du pluriel *kamu*, qui était autrefois la forme unique pour les deux nombres.

b) Une autre concordance frappante consiste dans la pluralité des formes du pluriel du pronom personnel. Ici se rangent avec les langues muṇḍā, le nikobarais et le bahnar, avec les langues mélanésiennes et polynésiennes, le dayak. Dans ce dernier groupe il existe encore, en dehors du pluriel, un duel et le plus souvent un triel, qui dérivent du pluriel par l'adjonction des noms de nombre signifiant respectivement « deux », « trois » ; en polynésien, le pluriel proprement dit a complètement cessé d'être en usage, et le triel a pris sa place. Les formes des langues muṇḍā, du nikobarais et du bahnar sont plus difficiles à expliquer, mais il semble qu'au moins les langues muṇḍā et le nikobarais en sont au même point que les langues polynésiennes, c'est-à-dire que leur pluriel est en réalité un triel. C'est ce que portent à croire dans les langues muṇḍā, les formes de la 2e personne (*a*) *pe*, qui sont phonétiquement presque identiques à la forme du nombre « trois », *pe*, *pi*. Dans le nikobarais la même chose a lieu à la 3e personne du pluriel : *ife*, « vous », *ofe*, « ils » ; cf en outre le duel *i-n-ā*, « vous deux », *o-n-ā*, « eux deux », et *ā* « deux ». Dans le bahnar en tout cas, le pluriel et le duel reposent sur la meme forme primitive : cf. 1. plur. incl. *bōn*, duel *ba* ; 1. plur. excl. *ńon*, duel *ńi* ; 3. plur. *kan 'sō*, *kan hăp* ; duel *măn 'sō*, *măn hăp*.

c) Les mêmes langues, muṇḍā, nikobarais, bahnar, présentent une particularité qui cette fois, se retrouve dans toutes les langues austronésiennes et aussi dans les langues indonésiennes : au pluriel (duel, triel) elles ont deux formes pour la 1re personne, une forme inclusive et une forme exclusive.

d) Telles sont les concordances qui existent pour la formation et la structure des mots dans ces deux groupes. On pourra certainement les multiplier encore par une utilisation plus poussée des grammaires spéciales des différentes langues austronésiennes, mais telles quelles, elles sont déjà parfaitement suffisantes pour démontrer la parenté de ces deux grands groupes de langues.

4. Mais il faut y ajouter encore des concordances lexicologiques très nombreuses. Du côté des langues austronésiennes je n'ai mis à profit que deux recueils, le *Vocabulaire systématique comparatif des principales racines*

---

(1) En khasi les pronoms pluriels sont formés par le changement de l'*a* final du singulier en *i* ; *ńa*, je, *ńi*, nous, *pha*, tu, *phi*, vous, *ka*, il (elle), *ki*, ils (elles).

(2) P. W. Schmidt, *Ueber das Verhältnis des melanesischen Sprachen zu der polynesischen*, *Sitzungsber. d. Kaiserl. Ak. d. Wiss. in Wien*, *phil.-hist. Kl.*, vol. CXLI, p. 21 sqq.

des langues malgache et malayo-polynésiennes de Marre ([1]) et l'ouvrage de H. Kern, *De Fidjitaal* ([2]). Les deux ouvrages m'offraient l'avantage de pouvoir citer pour chaque forme des langues de l'Indochine et de l'Inde, les correspondances avec beaucoup de langues austronésiennes, et l'ouvrage de Kern en particulier, l'avantage de pouvoir y joindre aussi des formes mélanésiennes et polynésiennes. Il va de soi que surtout dans les cas où il y a concordance entre les points extrêmes de l'ensemble du domaine, il ne peut plus être question d'emprunt. Mais comme je ne me suis servi que de ces deux recueils, et que je n'ai pas utilisé encore les dictionnaires spéciaux des langues austronésiennes, il est clair que ma comparaison, du côté des langues austronésiennes ne peut pas être considérée comme épuisant la matière. Elle ne le peut d'ailleurs pas non plus en ce qui concerne les langues de l'Indochine et de l'Inde. En particulier le vocabulaire de toutes les langues de Malakka, puis des langues palong, wa et riang est très insuffisamment connu, et il n'a pas encore été assez étudié pour pouvoir être mis à profit dans une plus large mesure pour les comparaisons. Ces deux observations s'appliquent encore mieux aux langues muṇḍā ; je n'ai pu une seule fois tirer directement parti du santālī. Mais si malgré cela je puis déjà mentionner 214 correspondances de racines dans ces deux grands groupes (voir Appendice, IV) il est clair que, si profonde que soit leur séparation et si indépendante qu'ait été aussi leur évolution individuelle, il y a pourtant encore de nombreux liens qui unissent entre elles ces deux familles au point de vue de leurs vocabulaires.

V

Traces d'un état de développement antérieur des langues austroasiatiques et austronésiennes.

1. Bien que j'aie beaucoup insisté sur ce point que, pour tout cet ensemble de langues, l'antéposition du génitif, et aussi essentiellement la préfixation, doivent être regardées comme l'état primitif, et bien que la marche méthodique des recherches oblige à diriger toute son attention d'abord sur la détermination et sur l'explication des préfixes, je ne puis pourtant m'empêcher d'indiquer qu'il existe encore bien d'autres preuves convaincantes d'un état antérieur, d'un stade de suffixation primaire dans toutes ces langues. Je découvre par là la caractéristique la plus intime, pour ne pas dire la plus secrète, de ces langues ; et par elle, leur parenté se trouve démontrée avec pleine évidence. Cette caractéristique se révèle par l'étude des finales.

([1]) Dans les *Actes du Congrès des Orientalistes de Leyde*, 1883. Pour ce qui est des identifications fausses de Marre, v. dans l'Appendice, l'Introduction à la troisième liste de mots comparés.

([2]) Cf. supra, p. 238, note 4.

Ce qui nous frappe d'abord, c'est la constance avec laquelle les finales en *p* se présentent dans des mots qui expriment l'idée d' « étreindre, saisir, pincer, tenailler », puis de « mordre, manger, mâcher », et aussi en général de « goûter », puis de « boire », puis de « couvrir », et encore l'idée générale d' « ensemble », « se rencontrer, se contracter, s'atrophier »; de la même façon les finales en *m* se rencontrent dans des mots qui expriment l'idée de collection, de foule, de groupe ; ces finales *p* et *m* s'échangeant souvent l'une avec l'autre.

Si, une fois l'attention éveillée par ces faits, on examine les autres finales, on s'aperçoit bientôt aussi que les finales en *ć* signifient « en s'éloignant de, en descendant de », puis « enlever, descendre, empirer (1) »; de la même façon il apparait que la finale *ś* (*s*) désigne l'idée d' « emporter, enlever en grattant, en frottant », etc ; ces deux finales aussi s'échangent souvent l'une avec l'autre.

Peut-être plus convaincante encore est la régularité avec laquelle les mots à finale en *ń*, expriment l'idée de « disjonction, enchevêtrement, compénétration, va-et-vient »; en particulier presque tous les verbes qui désignent le tissage et le tressage se terminent par cette finale. Au sens figuré la finale en *ń* se trouve dans l'expression de l'inquiétude, de l'agitation intérieure, du dépit, du regret. La finale *t* enfin se trouve dans les mots qui expriment l'idée de « dedans (avec mouv., faire pénétrer dans, entailler », puis « couper » en général, et aussi « enlever en coupant ». Dans les langues mon-khmêr elle se trouve aussi souvent dans des mots qui expriment l'idée d'étroitesse, de pression et de frottement, puis très souvent aussi dans des verbes transitifs, tandis que le nikobarais n'a pour ainsi dire presque aucun verbe transitif en *t*.

Les faits mentionnés se trouvent dans toutes ces langues, aussi bien dans les langues de l'Indochine et de l'Inde que dans les langues austronésiennes. Mais il faut observer que la finale palatale primitive (à savoir *ć* et *ń*) dans toutes les langues austronésiennes, en mon constamment, dans un certain sens aussi en khasi, puis à un moindre degré en bahnar, stieng, khmêr, nikobarais, et dans les langues muṇḍā, s'est transformée en *t*, resp. *n*, pour une part aussi en *k*, resp. *ṅ*; de sorte que les limites sémantiques entre la série palatale et la série dentale, resp. gutturale, s'effacent complètement. Quant aux finales en *k* et *ṅ*, comme aussi en *r*, *l* (2), en *w* et *y* on n'a encore pu sur aucun point établir que leur emploi soit en rapport constant avec des groupes sémantiques déterminés.

2. Comment faut-il expliquer tous ces phénomènes ? Ceux qui font la philosophie du langage pourraient être tentés de penser, surtout pour les finales en

---

(1) Dans les langues mon-khmêr la finale *ć* donne aussi souvent le sens de « tenailler, pincer » par deux points seulement, non pas sur une large surface et à pleine main, concept pour lequel on emploie souvent la finale *p*.

(2) En khasi, et à un degré moindre dans les langues mon-khmêr, la finale *l* paraît être fréquente, surtout dans les adjectifs.

p et en *m*, à l'influence symbolique du rapprochement des lèvres pour prononcer ces deux consonnes. Je ne crois pas qu'il y ait là rien de tel. C'est le nikobarais qui nous fournit ici encore la clef du phénomène. Il possède en effet un certain nombre de suffixes de direction, qui tout d'abord désignent les quatre points cardinaux, puis servent aussi à indiquer d'autres mouvements. Ces suffixes ont deux formes, l'une qui a la voyelle avant la consonne, l'autre qui l'a après. Ce sont les suivants :

I	II	III
al	*aṅ*	*ahat*
la	*ṅa*	*hat*
vers le nord, en montant.	vers le sud, en s'éloignant, éloigné, défectueux.	vers l'est, dedans (avec mouv.).

IV	V	VI
aś	*aṅ*	*at*
śe	*ṅe*	*ta*
vers l'ouest, en bas, en s'éloignant.	vers l'embarcadère, dehors (avec mouv.).	(sens général) vers, en s'approchant de.

Or ces formes de la première série n'ont qu'à se réunir à des racines qui ont une finale vocalique, et les formations que nous venons de mentionner sont créées. Il en résulte que les finales consonnantiques dont il s'agit ne sont autre chose que d'anciens suffixes qui se sont étroitement unis à la racine (à finale vocalique), en sorte que le tout apparaît aujourd'hui comme une formation une. Le nikobarais présente encore aujourd'hui comme l'on voit, la plupart de ces suffixes, et leur emploi y est encore tout à fait vivant. Seules les finales *p* et *m* n'ont pas encore trouvé d'explication : on ne peut pas reconnaître avec certitude dans le nikobarais de suffixes en *p* ou *m*. Mais je crois devoir rattacher la finale *p* à l'infixe *p* des langues muṇḍā [1], qui forme des pronoms réciproques ainsi que des substantifs collectifs, et ne peut ainsi avoir d'autre signification que celle de « l'un avec l'autre, ensemble ». En revanche j'expliquerais volontiers la finale *m* en rappelant le préfixe et infixe *m*, qui forme dans le nikobarais même des pluriels distributifs. Ainsi *menkoṅa*, « des hommes de différents villages » (*enkoṅa*, homme); *kamenyūma*, « des enfants de différents villages » (*kenyūm*, enfant).

3. Je crois donc pouvoir conclure qu'autrefois dans toute cette série de langues, la formation par suffixes a été employée dans une plus large mesure, et que ce système est resté vivant en nikobarais, en ce sens que cette langue

---

(1) Et des langues mon-khmèr ; cf. supra, p. 221.

emploie encore aujourd'hui à peu près les mêmes suffixes, en les ajoutant il est vrai, dans la plupart des cas, aux suffixes anciens qui sont maintenant presque incorporés à la racine. Au reste le nikobarais présente aussi l'autre conséquence qui résulte de la théorie exposée plus haut, à savoir que toutes les racines ont eu autrefois une finale vocalique, ce que l'on constate encore aujourd'hui le plus souvent dans toutes ces langues ; en particulier il lui manque à peu près complètement les verbes transitifs à finale en *t*, tandis qu'aujourd'hui encore, dans la plupart des cas, il indique le caractère transitif par l'adjonction de *hata* et de *ta*.

Le stade de développement linguistique découvert ici devra être pris comme base, lorsque nous arriverons plus tard à l'étude des deux familles de langues ramenées dès maintenant à une unité supérieure, dans leurs rapports avec d'autres groupes linguistiques. Mais nous en occuper dès maintenant, alors que nous avons à peine établi cette première unité, et qu'elle nous ouvre des perspectives, mais pose aussi des problèmes particuliers de tous côtés, serait complètement antiscientifique et contraire à la saine méthode, qui s'en tient bien plutôt à ce principe que l'on ne peut avancer avec certitude si l'on n'est déjà sur un terrain bien assuré. Le motif pour lequel, malgré tout, je signale dès à présent ces faits est que, par rapport à un but dès maintenant déterminé, à savoir la démonstration de la parenté de ces langues, ils constituent un moment important de la démonstration ; et c'est aussi d'ailleurs, que la connaissance de ces faits nous fournira une orientation certaine pour de nouvelles recherches et nous empêchera de faire fausse route.

VI

Rapports anthropologiques entre les peuples austronésiens

1. La grande unité linguistique présentée ici correspond-elle à une unité anthropologique ? Ces peuples de l'Indochine et de l'Inde forment-ils une même race avec les peuples austronésiens ? Si j'employais encore, au lieu du terme « austronésien », le terme ancien « malayo-polynésien », je serais fort empêché de donner une réponse affirmative. Car il est bien connu que précisément les Malais, les Javanais, et peut-être toutes les tribus des Philippines, sont franchement brachycéphales, ont les cheveux lisses, et montrent souvent une tendance à l'obliquité des yeux, de même qu'ils ont le nez court et épaté. La brachycéphalie règne aussi partiellement en Polynésie, surtout à Tonga et à Samoa, bien que l'on trouve les cheveux ondulés et le nez épaté même dans ces régions, et que la mésocéphalie domine en tout cas dans de vastes parties de ce domaine. Mais les mensurations les plus récentes font ressortir de plus en plus qu'en Indonésie, à côté du type brachycéphale, on trouve aussi le type dolichocéphale, surtout chez les Battak et les Dayak, et que les cheveux ondulés, le nez épaté

et la position horizontale des yeux coexistent plus constamment avec ce type qu'avec le brachycéphale. Plus on avance vers l'est, plus la dolichocéphalie domine avec les autres caractéristiques mentionnées ici. Il est vrai que là commencent aussi les peuplades papoues ; et l'on pourrait rapporter la dolichocéphalie, de même que les autres caractéristiques, à un mélange avec ces dernières. Mais à mon sens, il y a à cela une difficulté, dans le fait caractéristique que les Papous ont les cheveux crépus, et si l'on est aujourd'hui de moins en moins enclin à regarder la mésocéphalie comme un mélange de brachycéphalie et de dolichocéphalie, on devrait, si l'on veut être conséquent, ne pas voir dans le type à cheveux ondulés le résultat d'un croisement du type à cheveux crépus et du type à cheveux lisses.

2. Je m'abstiendrai de faire d'autres remarques sur le côté anthropologique de la question. Je pense avoir démontré la parenté linguistique de ces deux groupes de peuples par des preuves décisives. Les particularités ethniques des peuples de l'Indochine et de l'Inde dont il s'agit ici, sont-elles suffisamment représentées et pour la quantité et pour la qualité chez les peuples austronésiens, c'est ce qui n'est pas encore établi. Mais je crois qu'on peut dire que rien n'en exclut la possibilité, et qu'il y a même des motifs positifs en faveur d'une réponse affirmative. Mais ce qui est sûr, c'est que si un jour la question peut être définitivement résolue dans le sens de l'affirmative, alors il faudra réformer complètement le terme et le concept de « race malaise », ou mieux encore il faudra l'abandonner absolument. A sa place, il faudrait adopter le terme et le concept d'une race dont la survivance dans l'Inde et l'Indochine a été déjà démontrée ; d'autre part, plus encore qu'on ne le fait aujourd'hui, il faudrait insister sur ce fait que les déviations que constituent par rapport à cette race les Malais, les Javanais, les habitants des Philippines, etc., ne sont que secondaires et qu'elles se sont produites sous l'influence des peuples mongols.

VII

Conclusion

1. Si nous jetons maintenant les yeux sur les domaines que nous avons parcourus, nous verrons que ce sont des points extrêmement éloignés que nous avons rattachés les uns aux autres, grâce à l'établissement de l'unité linguistique, peut-être aussi de l'unité ethnique des peuplades qui vivent dans ces limites, et même que si l'on considère non pas le nombre d'individus, mais l'étendue considérable de ce domaine, nous sommes en présence du groupe linguistique le plus étendu qu'on ait reconnu jusqu'à présent. La force d'expansion de ces peuples doit être d'autant plus appréciée que selon toute vraisemblance, il faut chercher leur point de départ, non vers le milieu, mais à l'extrémité la plus occidentale de tout le domaine, de sorte qu'ils l'ont réellement parcouru dans toute sa longueur. En conséquence je pense qu'on ne m'accusera pas de faire un

simple trait d'esprit si je signale le grand rôle qu'ont joué dans le développement des langues de ces peuples les suffixes de mouvement (cf. p. 244).

2. Pourtant mon intention n'est pas d'en imposer par l'étendue matérielle du domaine dont j'ai ici démontré l'existence. Mais je voudrais signaler la haute signification intrinsèque qui s'attache à des observations de cette nature, quand il s'agit de juger et d'apprécier les qualités tant physiques que psychiques et la culture générale d'un peuple. En ce qui regarde les qualités physiques, la valeur absolue d'une observation de détail n'est déterminée que par son rapport avec l'ensemble de l'organisme. Nous apprécions par exemple la dolichocéphalie d'un nègre autrement que celle d'un Germain; mais pour la solution du problème posé, il est encore de la plus haute importance de trancher la question des rapports génétiques intrinsèques et extrinsèques qui concernent cet organisme. Même observation pour l'appréciation du développement intellectuel et de la civilisation. La même question revient toujours ici : qu'est-ce que le peuple dont il s'agit a élaboré sous l'action et l'influence du pays, des conditions dans lesquelles il vit aujourd'hui? Qu'est-ce qu'il a hérité de ses ancêtres? Quelles furent les conditions dans lesquelles ce patrimoine ainsi transmis s'est constitué jadis? Quelle a donc été la force novatrice et la force conservatrice de ce peuple?

3. Appliqués au cas présent, ces principes fournissent non seulement la possibilité, mais encore la nécessité pour toute théorie assez approfondie et assez poussée sur les peuples austronésiens, d'avoir constamment sous les yeux la réalité des liens qui les unissent aux peuples de l'Indochine et de l'Inde.

Ceci vaut pour leur ergologie dans son ensemble, aussi bien que pour la culture intellectuelle supérieure. Il n'est pas douteux que la parenté qui vient d'être établie doive apporter une réponse satisfaisante à beaucoup de questions de l'ethnographie austronésienne, qu'on s'est en vain efforcé de résoudre jusqu'à présent. Les problèmes linguistiques éprouveront les premiers les bienfaits de cette découverte. Grâce à elle, les langues austronésiennes reçoivent immédiatement la réponse fondamentale à la question des racines ; de plus dans presque tous les cas on trouve au moins une indication de la direction dans laquelle on pourra découvrir l'explication des éléments formels, préfixes, infixes et suffixes. Il en résulte immédiatement un autre avantage, celui d'éclairer la signification originelle de beaucoup de mots austronésiens restés obscurs jusqu'ici, et dont le troisième Index comparatif [1] apportera plusieurs exemples : ainsi [2], ***d'ukut***, l'herbe = le vert (nº 8) ; ***akar***, racine = ce qui va jusqu'au fond (nº 16) ; ***ekor***, etc., queue = ce qui se trouve par derrière (nº 18) ; ***tañan***, bras, main = en forme d'anse (nº 51) ; ***landak***, hérisson = qui est roulé sur lui-même (nº 65) ; ***pandan***, pandanus = doux, sucré (nº 71) ; ***kupiñ***, oreille = qui est entortillé

(1) Voir Appendice, IV, B.
(2) *d'* = d palatal.

(nº 86); *siput*, limaçon = qui est renfermé (nº 91); *panah* arc = instrument pour tirer (nº 100); *rambut*, chevelure = qui est enchevêtré (nº 117); *kambar*, jumeaux = les deux (nº 120); *bibir*, lèvres = les deux (nº 122); *ñiyur*, noix de coco = fruit du cocotier (*oyau*), ce dernier probablement = le solitaire (nº 134); *layar*, voile = qui est étendu (nº 135); *d'ariñ*, filet de chasse = qui est tressé (nº 6145); *kurap*, dartre, impetigo = qui s'attache (nº 155); *taliña*, oreille = qui est entortillé (nº 172); *kulit*, peau = qui est lisse (nº 180); *telut*, genou = qui se plie (nº 181); *alas*, forêt = qui est libre, ouvert (nº 190); *puloh*, dix = où l'on s'arrête (nº 194); *pusat*, nombril = qui est coupé (nº 216). On voit tout de suite quels services on peut espérer de là, en particulier pour l'explication des noms propres.

4. L'ethnographie pourra y trouver le même profit que la linguistique, dès que les relations ethnographiques des peuples de l'Indochine et de l'Inde qui sont encore mal connues, le seront mieux. En tout cas on a dès aujourd'hui l'avantage appréciable de pouvoir entreprendre avec plus de sûreté la comparaison de détails déjà connus, maintenant que la certitude d'une parenté générale a été établie sûrement. De plus on acquiert cet avantage négatif de voir ainsi diminuer le risque de porter sur l'un de ces deux groupes de peuples des jugements définitifs, reposant uniquement sur des faits empruntés à son seul domaine, ou même sur des considérations d'une nature aprioristique. En ce qui concerne précisément ces dernières, si disposé qu'on soit à reconnaître la valeur de la théorie de Bastian sur les idées fondamentales (Elementargedanken), l'ethnographie n'est pourtant pas en définitive une science aprioristique, mais une science exacte ; une fois qu'elle a établi d'une façon certaine des rapports génétiques entre des peuples, elle doit en tenir compte aussi dans le jugement qu'elle porte sur tous leurs rapports particuliers, et il est en tout cas superflu de recourir aux « idées fondamentales », si la dépendance génétique fournit l'explication.

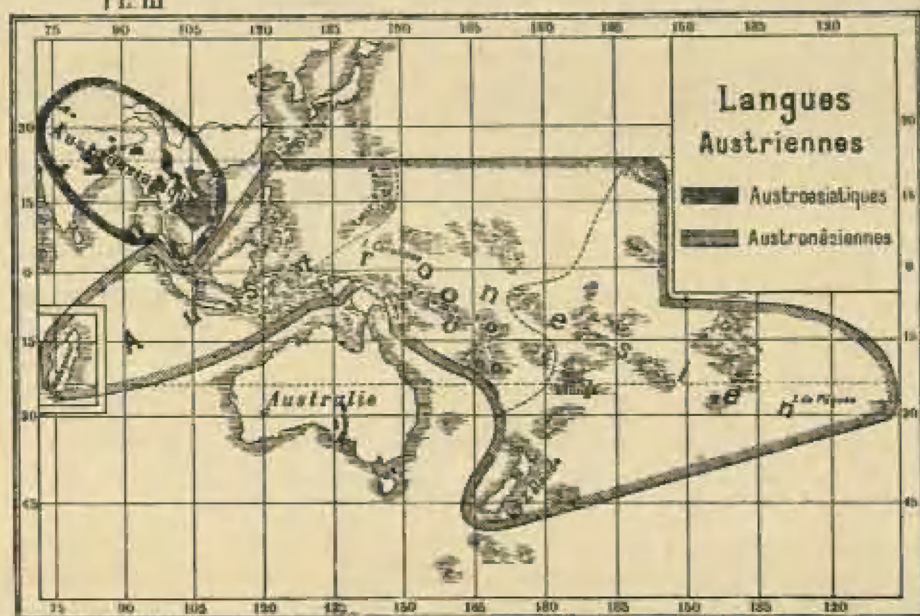
Et à un autre point de vue encore : si précieuses, si évidemment nécessaires que soient les études particulières, elles doivent pourtant être très prudentes quand il s'agit d'établir des jugements d'où doivent découler des conclusions en plusieurs sens. Il faut alors toujours peser les rapports génétiques déjà connus du domaine particulier en question, aussi bien que la possibilité de découvrir encore d'autres rapports de ce genre. S'il n'en est pas ainsi, de tels jugements empêchent assez souvent la connaissance de la vérité, et quelquefois y opposent un obstacle absolu. De même que j'ai présenté ici les résultats de mes recherches sur un mouvement de peuples qui, se dirigeant de l'Inde vers l'est, se sont d'abord répandus sur toute la longueur de la péninsule indochinoise et ensuite sur toutes les îles de l'Océan Pacifique jusqu'à ses limites orientales, mon attention s'est dirigée aussi depuis longtemps vers un autre courant qui, à ce qu'il me semble, est parti également de l'Inde, mais qui s'est tourné plus directement vers le sud, n'a touché les archipels de l'Océan Pacifique que par leur bord occidental pour se déverser ensuite, peut-être par la Nouvelle Guinée, vers le

continent australien. J'ai l'intention de soumettre les langues dont il est ici question, surtout les langues australiennes qui sont actuellement incroyablement délaissées, à une étude approfondie. Dans ces dernières années, les recherches anthropologiques et ethnographiques se sont tournées particulièrement vers le continent australien ; il sera bon là aussi, dans tous les jugements qu'on portera sur ses habitants, de jamais perdre de vue la possibilité de rapports génétiques plus étendus.

5. Avant de livrer à leurs destinées ultérieures les grandes unités linguistiques que nous avons découvertes, il est nécessaire de leur donner un nom qui serve à les reconnaître et à les désigner commodément. Comme j'ai déjà moi-même proposé une dénomination (cf. pp. 215 et 217) il ne me reste ici qu'à en donner brièvement les raisons.

Au lieu du terme de « malayo-polynésien » qui semble aujourd'hui défectueux même au point de vue anthropologique, j'avais déjà proposé il y a quelque temps ([1]) la dénomination d' « austronésien » pour des raisons linguistiques ;

PL. III



car comme les recherches récentes le montrent, le « polynésien » n'est pas une espèce du même ordre que le « malais » ; mais il en est un descendant, et même seulement à la seconde génération ; de sorte que « malayo-polynésien »

([1]) Dans une communication faite à la Société anthropologique de Vienne, *Die sprachlichen Verhältnisse Ozeaniens*. Cf. *Mitth. der Wiener Anthr. Ges.*, vol. XXIX (XIX), 1899, p. 245.

équivaudrait à peu près à ce que serait « indo-bavarois » au lieu de « indo-européen ». J'avais recommandé le terme d' « austronésien », parce que les dénominations particulières de tout le domaine sont déjà formées de la même manière, indonésien, melanésien (micronésien), polynésien, et qu'il ne s'agit ici en fait que de langues insulaires ; ensuite parce que tout ce monde d'îles est situé dans la partie australe, au sud-est ; et c'est de là en effet que le continent qui s'y trouve a reçu le nom de « Terra australis ». En me fondant sur la dénomination d' « austronésien », je voudrais maintenant donner à l'ensemble des idiomes de l'Inde et de l'Indochine dont nous avons établi les rapports, le nom de « austroasiatiques », parce qu'ils occupent le sud-est de l'Asie et que, au moins en regard du groupe tibéto-birman, ils ont occupé ce domaine plus anciennement et peut-être exclusivement. Enfin laissant de côté la différence spécifique de ces deux termes « austronésien » et « austro-asiatique », je désignerais volontiers toute la grande famille de langues reconnue ici, sous le nom de « famille des langues austriennes » (Planche III).

APPENDICE

CORRESPONDANCES LEXICOLOGIQUES

I. Remarques générales

1. Comme dans mes ouvrages antérieurs ([1]), la comparaison repose ici sur la partie radicale des mots, qui doit par conséquent être séparée d'abord des autres éléments de formation, préfixes, infixes et suffixes. La formation des mots, dont la connaissance exacte est indispensable pour pratiquer cette analyse, a été exposée par moi, pour ce qui est des langues mon khmér, dans *Die Sprachen der Sakei und Semang auf Malakka und ihr Verhältnis zu den Mon-Khmer-Sprachen* ([2]) et pour la langue khasi, dans *Gr. Khasi-Sprache* ([3]).

2. Pour ce qui concerne la formation des mots en nikobarais, je renvoie à l'exposition de E. H. Man dans son *Dictionary of the central Nicobarese Language* ([4]) pp. XVI sqq., XX sqq., XXVIII sqq., et particulièrement XLVI. Mais comme elle est peu systématique, parfois même inexacte et présente des lacunes, je donne ici un court résumé des faits les plus importants.

A. Préfixation.

a) Préfixes à consonne.

α) 1er degré.

1. Préfixes à gutturale : *kа, ke, ko, ku*, forment des substantifs et des verbes.
2. Préfixes à palatale : *ćа, ći, ću; śa, śi, śe*, peu nombreux ; surtout nominaux.
3. Préfixes à dentale : *ta* ([5]) *to, te, ti* ; *da*, surtout nominaux.
4. Préfixes à labiale : *pa, pi, po, pu*) exclusivement nominaux et intransitifs.

([1]) Cf. supra, p. 228.

([2]) P. 150 sqq. du tirage à part ; et dans : *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl. Indië*, 6e Volgr ; Deel VIII p. 400-585.

([3]) P. 681 sqq.

([4]) Londres, 1889.

([5]) D'une manière secondaire, parce qu'en se plaçant devant d'autres préfixes, *ta* forme aussi des adjectifs dérivés de substantifs.



5. Préfixes à *h* [1] : a) *ha*, *ho*, de beaucoup les plus fréquents, formant presque exclusivement des verbes transitifs ; b) *he* = *h* + *e*, voir plus bas à B. 3.

6. Préfixe à liquide : *la*, peu nombreux, uniquement nominaux et intransitifs.

7. Préfixes à nasale : a) *en* identique et alternant avec l'infixe *n*, voir B. 1 ; b) *ma*, *mi*, *mo*, *m*, identiques et alternants avec l'infixe *m*, voir B. 2.

β) 2e degré [2].

1. Consonne + *en*, *in* : presque uniquement substantifs, surtout des noms d'instrument ; p. e. *kenlok* bâton pour graver (*kalok* piquer, percer).

2. Consonne + *um*, *om* : en grande majorité des transitifs ; en particulier *p* + *om*, exclusivement des causatifs ; p. e. *komöp* renverser (*kaope* se renverser).

3. *m* + *en* = double infixe *m* + *en*, voir B. 3.

b) Préfixes à voyelle seule, resp. préfixes à voyelle et consonne.

C'est un genre particulier de préfixation, tel que parmi les langues apparentées, seule une des langues semang le présente d'une manière analogue [3]. Il consiste en ce que le préfixe assimile sa finale à celle du thème ; elle est vocalique quand le thème a une finale vocalique, et lorsque la finale du thème est consonnantique, le préfixe prend la même consonne finale que le thème. La voyelle du préfixe est ou bien *o* (*u*) ou bien *e* (*i*). Les règles particulières sont les suivantes :

1. Lorsque le thème est vocalique, ou qu'il se termine par *h* ou *ś*, on n'a comme préfixe que la voyelle simple, à savoir en règle générale : *o* (*u*) pour des thèmes à finale *o*, *u*, *au*, *ou* ; *e* (*i*) pour des thèmes à finale *e*, *i*, *ai*, *oi*, *ö*, *ü* ; tantôt *o* (*u*), tantôt *e* (*i*) pour des thèmes à finale *h* ; p. e. *iköi* ériger (*köi-ñare*, rester debout), *okai* prendre (*kai* venir), *olaih* trancher.

2. Quand le thème se termine par une consonne explosive ou nasale, le préfixe ajoute à la voyelle la consonne finale du thème, en substituant toutefois la dentale à la palatale ; la voyelle du préfixe est *o* (*u*) pour les finales gutturales (*k*, *ñ*) et labiales (*p*, *m*) ; *e* (*i*) pour les finales dentales (*t*, *n*) et palatales (*ć*, *ń*) ; p. e. : *et-kaić* plumer (*kaić* égratignure), *op-kāp-hata* mordre (= *kāpa*), *et-ćiat-hata* cueillir des fruits sur les arbres (*ćiat* gravir), *ok-kok-hata* frapper du poing (*kok-ña* étouffer).

3. Il y a une hésitation lorsque la finale est *l* ; dans ce cas on a comme préfixe *o* aussi bien que *ol* ; p. e. : *o(l)-kāl-haña* couper (*kāl-haña* partager.

Pour ce qui regarde la fonction sémantique de ce genre de préfixes, on peut donner les règles suivantes :

1. Le préfixe simple (à finale vocalique ou consonnantique) a la plupart du temps une signification nominale.

2. Si à la forme ainsi préfixée s'ajoute l'un des suffixes *hata*, *hana*, *hala*, *hañe* (*haśe*), le tout prend la signification de verbes transitifs. En ajoutant *hare*, on forme des verbes intransitifs et réfléchis.

---

[1] *H* en nikobarais est sorti, dans beaucoup de cas, sinon dans le plus grand nombre, d'un *p* primitif en passant par *f* ; l'exemple le plus convaincant à ce sujet est le nom de nombre « quatre » : dans les langues mon-khmèr, *puon*, *pan*, en nikobarais, *fōan* ; de là dérive avec le double infixe *un* et le suffixe *o*, *hennōanno*, « quatre brasses ». De même le préfixe *h*, surtout quand il forme des verbes transitifs, remonte sans doute à un préfixe *p* primitif.

[2] Cf. supra, p. 236.

[3] Cf. *Die Sprachen der Sakei und Semang*, p. 110.

3. Si l'on ajoute en outre devant le premier préfixe l'un des deux préfixes *h* ou *m*, on forme des participes et des adjectifs ; le préfixe *h* forme surtout des participes passés passifs, employés pour les choses ; le préfixe *m*, surtout des participes présents actifs, des adjectifs employés pour les personnes. Si l'on ajoute encore à cette forme à préfixe *m* le suffixe *a*, on obtient des substantifs abstraits, des noms collectifs et des infinitifs ; p. e., *holpāl* sarclure (*olpāl* sarcler), *monhañ* faché, *momkānsi* reconnaissant.

B. Infixation.

1. Infixe *n*.

Il forme, quelquefois avec addition du suffixe *a*, des noms d'instrument ; par ailleurs, la forme qui reçoit en outre le suffixe *a* désigne généralement le résultat d'une action et l'infinitif (substantivé) ; p. e. : *kanāp* dent (*kāpa* mordre), *danāna* ornement (*endān-hata* peindre, enduire de).

2. Infixe *m*.

Il forme constamment des adjectifs substantivés qui se rapportent le plus souvent à des personnes, et alors le suffixe d'adjectif *o* (voir plus bas, C, 2) vient ordinairement s'y ajouter ; dans quelques cas assez rares, il forme des noms d'instrument ; p. e. : *comoñ* homme grand (*coñ* haut), *kamoño* femme mariée (*koñ* mari), *kamāno* homme marié (*kāna* épouse).

3. Réunion des infixes *n* et *m*.

Dans certains cas les deux infixes s'unissent aussi bien dans l'ordre *n* + *m* que *m* + *n*, pour désigner généralement en combinaison avec le suffixe *a*, une réunion de personnes ou de choses de nature différente ; *cinmōng-cōñ* bateaux d'espèces différentes (*cōñ* bateaux), *lamanāa* paquet composé d'éléments disparates (*olāa-hana* couvrir, emballer, *lanāa* simplement le fait de couvrir), *kamengāna* enfants de différents villages (*kengān*, enfant). Si au lieu de l'infixe *n* on a le préfixe *en* (voir plus haut A, a, α, 7) alors on a aussi, au lieu de l'infixe *m*, un préfixe *m* qui est mis devant le préfixe *en*. La forme ainsi obtenue a tout à fait la même signification que la forme à infixe *m* + *n* (ou *n* + *m*) : *menkāna*, femmes de différents villages (*enkāna* femme, littéralement « féminité », abstrait de *kān* femme mariée).

4. Infixe *l*.

Il n'est assuré que dans très peu de cas : *kalāp* poing (*kāp-hata*, fermer la main, etc.).

C. Suffixation.

1. Suffixe *a*.

C'est le plus fréquent de tous les suffixes. A lui seul il ne forme que des verbes intransitifs et passifs, peu de substantifs et d'adjectifs ; mais si l'on y ajoute le préfixe ou infixe (*e*)*n* ou le préfixe à voyelle (+ consonne), on a alors des substantifs abstraits, des infinitifs substantivés des substantifs désignant le résultat d'une action.

2. Suffixes *o* et *e*.

Ni l'un ni l'autre n'est très fréquent ; ils forment sans exception des adjectifs.

3. Suffixes *ya*, *wa* [1], *ha*, *yan*, *si*.

On n'a pas encore pu établir clairement les fonctions de ces suffixes du reste peu nombreux

4. Suffixes indiquant une direction.

---

[1] Il faut bien distinguer des suffixes réels *ya* et *wa*, d'autres suffixes *ya* et *wa* qui ne sont que des formes particulières du suffixe *a*. Car ce suffixe prend un *y* après les thèmes terminés en *i*, *e*, *ñ*, *é*, et un *w* après les thèmes terminés en *u* et *o*.

Ces suffixes avec leurs multiples combinaisons, sont d'un emploi très fréquent, et ce sont eux à vrai dire qui donnent au nikobarais actuel son cachet original. Ils désignent des directions fondamentables très diverses, auxquelles s'ajoutent ensuite, grâce à de multiples associations, maintes autres nuances de signification qui ne sont pas toujours faciles à déterminer et à faire rentrer dans le système général ; aussi les laissons-nous ici entièrement de côté.

La forme simple apparaît sous trois aspects divers, une fois avec *e*, une autre fois avec *a̱* (1) à la finale, une troisième fois avec chute de la finale vocalique et préfixation de *a̱* (2). On relève en outre très fréquemment deux séries de formations : la suffixation de *re* (3) ou la préfixation de *ha̱* à la forme qui a une finale en *a̱* (4). Il en résulte le tableau suivant pour les suffixes :

	MOUVEMENT					
	d'approche en ligne horizontale	vers l'extérieur vers l'embarcadère	vers le haut vers le nord	au loin vers le sud	vers le bas vers l'ouest	vers l'intérieur vers l'est
a)	*te*	*ńe*	*le*	*ńe*	*śe*	*he*
b)	*ta̱*	*ńe*	*la̱*	*ńa̱*	*śe*	*ha̱t*
c)	*a̱t*	*a̱ń*	*a̱l*	*a̱ń*	*a̱ć*	*a̱ha̱t*
d)	*ta̱re*	*ńire*	*la̱re*	*ńa̱re*	*śire*	*ha̱re*
e)	*ha̱ta̱*	*ha̱ńe*	*ha̱la̱*	*ha̱ńa̱*	*ha̱śe*	*ha̱ha̱t*

Comment les séries a) b) c) d) e) se distinguent les unes des autres, les données de Man ne permettent pas de l'établir ; il est assez clair néanmoins que la dernière, la série e), forme exclusivement des transitifs, l'avant-dernière, la série d), surtout des intransitifs et des réfléchis.

Les procédés de composition énoncés n'épuisent pas les possibilités de combinaison des éléments fondamentaux ; on trouve par exemple encore les formes suivantes : *ha̱ńe*, *ńa̱śe*, *ńa̱la̱*, *ha̱tśe*, puis *ńa̱ga̱n*, *ga̱nde*, *ga̱ntō*, *ńaśī*, *taśī*, etc.. Comme leur rôle sémantique est encore très obscur, il n'y a pas lieu d'y insister davantage.

5. En ce qui concerne la formation des mots dans les langues muṇḍā, principalement en santālī, ce que j'ai exposé déjà à ce sujet (5) suffira ; je mentionnerai seulement encore pour le santālī, le suffixe *au*, *ao*, qui forme des verbes (surtout intransitifs) et qui attire sur lui l'accent tonique, de telle sorte que la syllabe précédente perd sa voyelle ; p. e.: *lasak-pasak* collant, *laskao*, adhérer.

6. Outre la formation des mots, il faut, pour bien apprécier les correspondances lexicologiques énoncées ci-dessous, connaître aussi la phonétique des différentes langues, mais particulièrement celle de leurs initiales et de leurs finales. Pour les langues mon-khmèr, je renvoie à mes ***Grundzüge einer Lautlehre der Mon-Khmer-Sprachen***, et pour le khasi à mes ***Grunzüge einer Lautlehre der Khasi-Sprache***, dont je présuppose en général la

(1) Les deux suffixes palataux *ś* et *ń* changent également ici *a̱* en *e*.

(2) Dans ce cas *ś* qui devient finale se change en *ć*.

(3) Dans ce cas *śe* et *ńe* se changent en *śi*, *ńi*.

(4) Le fait que cette finale est traitée ici comme forme primitive éveille le soupçon que la finale *e* résulte elle-même d'une composition, par exemple de *a̱* avec un suffixe *i*.

(5) Cf. supra, p. 230 sqq.

connaissance ; cependant dans les cas particulièrement difficiles, je renverrai dans de courtes notes aux paragraphes correspondants de ces deux ouvrages. Pour le nikobarais, les langues muṇḍā et austronésiennes, je ferai précéder chaque fois les listes de correspondances d'une courte énumération des principaux faits particuliers dont il faut tenir compte.

7. Comme le traitement des voyelles dans le nikobarais, les langues muṇḍā et austronésiennes, n'est pas encore éclairci, je suivrai dans les listes de mots, un mode de groupement fondé non sur les voyelles comme dans mes autres travaux, mais en première ligne sur l'initiale, et ensuite sur la finale. J'emprunte l'ordre des lettres à l'alphabet devanāgarī, qui se rapproche le plus de l'ordre scientifique. Il en résulte l'ordre suivant : initiale vocalique, initiale gutturale (*k* [*g*], *ṅ*), initiale palatale (*c̕* [*j*], *ñ*), initiale dentale [et cérébrale] (*t*, *d*, *ḍ*, *n*), initiale labiale (*f*, *p*, *b*, *m*), initiale *y*, *r*, *l*, *w*, *s* (*ś*), *h*.

II. Correspondances lexicologiques entre le nikobarais d'une part, les langues mon-khmêr et le khasi d'autre part.

A. Remarques préliminaires.

1. L'orthographe de Man qui, encore qu'un peu étrange sur certains points, est pourtant très suffisante pour l'usage pratique, a été modifiée ici dans le sens de l'orthographe adoptée généralement par les savants, et spécialement de celle que j'ai employée dans mes travaux antérieurs sur cette famille de langues (1). Je me borne à réunir ici les changements que j'ai adoptés.

Man *a* = *a̤*, un *a* guttural profond entre *å* et le *a* pur de l'italien.
» *ā* = *ā̤*, le même allongé.
» *ȧ* = *a*.
» *ā̇* = *ā*.
» *ȯ* = *o̤*, entre *a* et *o* comme le suedois *å*.
» *ō̇* = *ō̤*, le même long.
» *au* = *a̤u*, cf. plus haut *a̤*.
» *ȧu* = *au*.
» *ȯi* = *o̤i*, cf. plus haut *o̤*.
» *ng* = *ṅ*.
» *n̄g* = *ṅg*.
» *ch* = *c̕*.
» *n̄* = *ñ*.
» *sh* = *ś*

(1) A ce sujet je dois encore faire remarquer que les progrès que j'ai faits dans la connaissance de ces langues m'ont conduit depuis aux changements suivants dans la transcription du mon et du khmêr. Je considère et j'écris toujours *e* et *o* comme des brèves, non plus comme *ĕ* et *ŏ* ; j'écris maintenant le mon et le khmêr *āi* = *ai* ; de même le mon et le khmêr *āu* = *au* ; le mon *ŏāi* et le khmêr *āj*, tous deux *āi* ; je rends le mon *ui* par *ū* ; au lieu de *j*, j'écris désormais *y*. Cf. à ce sujet mon *Slapat rājāwaṅ datow smim roṅ*. (*Sitzungsber. der Kaiserl. Akademie d. Wiss. in Wien, phil-hist. Kl.* vol. CLI, 3. Suppl p. 25. Noter en outre que dans cette traduction, *y* accentué a été remplacé par *j* accentué = *j́*.

Pour la nasalisation des voyelles, que Man désigne par la postposition de *ñ*, je la rends par une tilde ˜ superposée, p. e. : *ã, ẽ, ĩ*, etc.. Lorsque le même phonème est rendu tantôt par *d* tantôt par *r*, je présume qu'il s'agit ici d'une cérébrale et je l'écris *ḍ*. Les *i* (parasites) que Man écrit très souvent expressément devant les palatales (*š, č, ñ, y*) — p. ex., *hatqish*, *hqiñe*, etc —, je les omets toujours, car ils s'entendent d'eux-mêmes si l'on prononce correctement cette sorte de palatales. C'est seulement dans les cas où une dentale, *t* ou *n* suit — p. ex., dans *henchqin*, *et-shqit* —, que je conserve l'*i*, parce que je ne connais pas la prononciation exacte de ces finales. Elle se rapproche, du moins je le suppose, d'une palatale ; en fait dans l'écriture elle alterne souvent avec les véritables palatales.

2. Les particularités les plus importantes en ce qui concerne l'initiale et la finale en nikobarais sont les suivantes :

a) Le nikobarais a perdu à l'initiale les explosives sonores *g*, *j* et *b* (1) et conservé seulement *d* (et *ḍ*) ; elles ont passé aux explosives sourdes correspondantes. L'explosive sourde *p* a passé à la fricative *f*, puis à *h* ; on ne sait pas encore si ces deux traitements s'étendent à tous les *p* primitifs.

b) L'initiale *r* ne s'est conservée que dans un très petit nombre de cas ; il semble qu'elle ait en différents endroits passé à l'initiale *y*. Comme finale, *r* manque totalement ; sa chute paraît compensée par l'allongement de la voyelle précédente.

c) La finale palatale se présente aussi bien sous la forme *č* et *ñ* qu'avec la graphie *it*, resp. *in* ; donc dans le dernier cas, même état de choses que dans le khasi. A côté de cela apparaît aussi dans différents cas le passage à la gutturale *k*, resp. *ṅ*.

d) De la même façon la finale sifflante (palatale) apparaît aussi bien sous la forme *š* que sous la forme de transition *ih*, qui peut ensuite se joindre à la voyelle précédente *a* et devenir *eh*, *ih*.

B. Correspondances lexicologiques.

1. Voyelle initiale.

1. *ā* deux = Kha (2) *ār* Palong *ā*, Khm *bīr*, M *ḅā*, B, S *bar* ; cf. *Gr. Khasi-Sprache*, § 158 c.

2. *ō* aller = M *ā*.

3. *ōč*, *ōk* excrément = Khm *āč*, M *ik*, B *ik*, *ič*, S *eč*, Kha *eit*.

4. *oñ-āñ* faire cuire = Kha *s'aň*.

5. *oñ-āñ-hq-čqkā* (3) ouvrir la bouche = Kha *aň*.

6. *oñ-eñ* os = Khm *čh'in*, Kha *s'in*, S *tin*.

7. *ēt-hqtq* tailler le bois ‖ Kha *s'īt* parer.

8. *en* dans, vers ‖ Kha (Wa) *en* posséder.

9. *op-op hqre* se tourner, se renverser, *kq-ope-kōi* renverser, *komōp* renverser un canot ‖ Kha *iap-op* sombrer, Khm *phkāp* renverser, M *bkap* renverser, B *šōkup* couché à plat ventre, S *kup*, renverser.

---

(1) Il n'y a que peu d'exemples de *b*, qui en partie ont des doublets en *p*, et en partie appartiennent à des mots d'emprunt.

(2) J'emploie à partir d'ici les sigles *Kha* pour khasi, *Khm* pour khmèr, *M* pour mon, *B* pour bahnar, *S* pour stieng, *N* pour nikobarais ; dans cette IIe section cependant toutes les formes sans sigles sont des mots nikobarais.

(3) *čqkā* = bouche, visage.

10. *kaĕap* mille pieds = Khm *ka'ĕp*, B *keĕp*, S *kuŏp*.

11. *ŏh* bois (de chauffage) = M *uh* Khm *uh*, *us*.

12. *ŏr* tiède ; Kha *ur-ur* très chaud, S *ur*, Khm *ćha'ŏr* chauffer, Wa *ur*, Tailoi, *sa-ur* chaud.

2. Initiale gutturale.

13. *ka* qui, lequel ? || Kha *ka*, elle, il (all. « es »).

14. *pakō* blanc (cheveux) = Khm *skūw*, B *ko*, M *thakū* (1).

15. *kāa* poisson = M, B, S *ka*, Kha *khā*.

16. *ol-hakī* matin = B *pōge*.

17. *na-kōk-ñare* disperser = Khm *sŏkŭk*.

18. *eken* enflure || Kha *pynkian*, élargir.

19. *takaé* gratter, *śakaé-hata* pincer || B *kaé* gratter, Kha *kūïd* serre, griffe (angl. « nipper »).

20. *kain*, rude || Kha *khāïn*, aux soies rudes, au poil rude, rude.

21. *enkoin-si-sī* être en rage || Kha *skain* désirer ardemment (angl. « prurient »).

22. *kat* dans, vers, *kakat* avoir, posséder || M *dakat*, B *kăt*, *kŏt*, S *kat* lier, Kha *rynkat* ensemble.

23. *śakĕat-ćakū* colère, rage, passion || Kha *kiat* obstiné, Khm *saṅket* effort, tension

24. *et-kōat-hata* enlever en grattant || Kha *khūd* enlever en essuyant, en raclant, en frottant, Khm *kūt* frotter.

25. *kāna*) femme mariée = B *akān*.

26. *kōan* enfant = Kha *khūn*, Khm *kūn*, M, B *kon*, S *kŏn*.

27. *hakāp-hata* relier, *kap-nalō* se souvenir || Khm *kap*, *kop*, B *hŏkop* relié, S *kop*, chacun, tout (lat. « omnis »).

28. *kāp-hata*, *kop-oal-taire* fermer la main || Kha *skap* enveloppe, coque, Khm *kap*, M *kăp* renfermer.

29. *op-kāp-hata* mordre || B, S *kăp* mordre, Khm *kăp* séparer, Khm *prekăp* détacher en coupant, enlever en pinçant, Kha *khap* pincer, tenailler.

30. *koāp-hana* (2) enlever en mordant, déchirer avec les dents || Khm *kiep*, S *giĕp* pincer, B *sŏkĕp* tenailles, M *kep* couper les cheveux.

31. *kōm-ae* obtenir = M *sgōw*, *gaō*.

32. *henkōm* amas de vêtements || M *kō* ensemble, Khm *ćaṅkom* bouquet, grappe, B *kōm* amasser, S *kum* entourer.

33. *kōi* tête = B *kŏl* (3).

34. *kōi-ñare* se tenir tranquille || Khm *aṅguy* s'asseoir, B *kuy*, se coucher.

35. *pakau* poix, résine = Khm *kāw*, M *kaw*.

36. *keō* bleu = Khm *khiew*, M *kew* clair.

37. *hakōś* (4) lisser, aplanir || M *kuh*, K *kos*, B *kaih*, *kaih* gratter, racler.

38. *hakōh* heureux, joyeux || M *khāh* bon, bien.

---

(1) Cf. *Gr. Mon-Khmer-Sprachen*, § 80.

(2) Alternance de *oa* (*wa*) avec *ie* (*ya*) ; cf. *Gr. Mon-Khmer-Sprachen*, § 255 ; *Gr. Khasi-Sprache*, § 152.

(3) Cf. *Gr. Mon-Khmer-Sprachen*, § 97

(4) L'auteur met ici une tilde ˜ au-dessus de *ó* ; nous ne possédons pas ce caractère (*N. D. L. R.*).

39. *ikōah-hang* râcler || M *gwah*, B *raih*, S *kuahi* (se) gratter.
40. *kēh* fort (tempête) || Kha *kih* précipité, rapide.
41. *ṅā-ṅamat* (1) jaune = B *ṅor*.
42. *ćuṅōa* (2) bleu, vert || Kha *girṅam* vert, azuré, B *gum* bleu, noir, Wa *hsūn ṅōm*, bleu.
43. *ṅoṅ* vide, pas un || Khm *laṅaṅ* sot, M *lṅuṅ-lṅa* consterné, confus.

3. Initiale palatale.

44. *kiće-gan* (3) épuisé || Khm *khsōy*, S *kōsui*, *kōsuoī* faible.
45. *kaćè* (3) pourri, gâté = M *s'uai*, Khm *sa'uy*.
46. *kāćè* trembler, frissonner || M *ksī*, *khyi* trembler.
47. *ćia* (3) père = K *ćūm*.
48. *śićāa* oiseau = M *gaćē*, B *śem*, S *ćam*, Kha *sim*.
49. *ćuāka* (3) marcher || M *jak* aller, s'en aller, B *hajāk*, *haiāk* marcher.
50. *haćan-ṅa* expliquer || M *kyaw kyaṅ* parer, Khm *phćaṅ*, B *śāṅ* arranger, ordonner.
51. *haćoṅ* prendre l'essor || Kha *kaba-sīd-pyrjoṅ* bondir.
52. *ćōt-hul* entrer || M *ćut* mettre dedans.
53. *enćin-malau* enfiler des perles || M *kaćin*, Khm *ćanjien*, S *nciēn* bague.
54. *kaćāp* attacher avec des chaînes || Khm *jāb* fixer, fixe, solide, *jaṅjāb* pincer les lèvres, M *jāp* aspirer, déguster, B *kājāp* solide, S *jāp* solide.
55. *ćim-ṅire* pleurer = M *yā*, Khm *yā*, B *ṅum*, S *ṅim*, Kha *īām* (4).
56. *ćom* grand-père || M *ću* (5) bisaïeul.
57. *ćiat-hala* soulever = M *yā* (6).
58. *paćau* devenir aigre || Kha *jew-sew* très aigre, Khm *jūw* aigre, B *jo*, *iu* aigre.
59. *ćēh* tomber (angl. « to drop ») || M *ćeh*, Khm *ćuh* descendre.
60. *ṅī* maison = M *sṅi*, S *ṅi*.
61. *poiṅop* mourir, *pamaṅāp* cadavre || Kha *yap* mourir, B *ṅap* défunt, S *ṅap* coucher du soleil, Kha *yub* ténèbres, B *iāp*, *īp* ombre.

4. Initiale dentale.

62. *ta* direction vers = B *tō* vers
63. *tā* plat || Kha *lytar* se jeter par terre (angl. « to prostrate »).
64. *kutā* rester || M *datan* se tenir debout, S *tu* dedans, Kha *kyntīu* dresser, Khm *sātau* debout, droit.
65. *katōa* vibrer, être lâche (peu serré) || Khm *dhūw*, B *hodū* lâche (7).
66. *kaletāk* langue = M *latāk*, Wa *lètak*, *dak*, Riang *tak*, Khm *antāt* (7)

---

(1) *ṅamat* = couleur.
(2) Cf. *Gr. Mon-Khmer-Sprachen*, § 80.
(3) Cf. *ibid.* § 235 et *Gr. Khasi-Sprache*, § 152.
(4) Cf. *Gr. Mon-Khmer-Sprachen*, § 208.
(5) Cf. *ibid.* § 81.
(6) Cf. *ibid.* §§ 14 et 121.
(7) Cf. *ibid.* § 229.

67. *ițegk* dormir = M *sțik*, Khm *ḍék*, Kha *thiah* (1).

68 *ṭēk-hana*, *ṭōk-hana* déchirer, *et-ṭaé-hana* écorcer des noix de coco, écorcer ‖ M *ṭak*, éclater, K *ṭāé* cassure, B *kōṭék*, S *ṭéé* casser, Kha *stait* écorce, pelure (2).

69. *ton* pus ‖ Kha *ṭuṅ* pourri, puant.

70. *pentan* bile ‖ M *katan*, B *ṭāṅ*, S *ṭaṅ*, Kha *kthaṅ* amer.

71. *kaṭāṅ* « to make a zigzag log-fence » ‖ M *ṭaṅ-ṭai* (3) coude, B *kūl-ṭaṅ*, S *dal–buk-ṭaṅ* genou.

72. *hateṅ* prêter l'oreille = B *ṭōṅ*, S *ṭaṅ*.

73. *émteṅ* s'incliner (bateau), *oṅ-ṭēṅa* être ballotté (bateau) ‖ Kha *kynteṅ*, M *kaṭeṅ* monter et descendre.

74. *et-ṭaé*, cf. *ṭēk*, n° 68.

75. *hentain* panier = Khm *kanṭāṅ*.

76. *entaṅa* tisser ‖ M *ṭāṅ* tisser, Khm *panṭāṅ* tresser, B *taṅ* tresser, tisser, S *ṭaṅ* tisser, Kha *thāin* tisser.

77. *ṭaĩn* chaud ‖ M *ktaṅ-ktāṅ* très chaud, S *ṭēṅ* brûlant.

78. *ṭat-śe* surplus ‖ Kha *ṭat* bon marché.

79. *et ṭēat hana* porter un enfant sur la hanche = Khm *kanțiet*.

80. *haṭāṅa* froid, rhume, influenza ‖ Khm *ṭāṅ* mucosité, S *ṭāṅ* mucosité dans une affection de la gorge.

81. *ṭuan-hana* grimper ‖ M *ṭāṅ* monter.

82. *ṭēp-ṭare* droit, raide = M *sṭap*.

83. *ṭam-hala* déverser = M *čhāi-thō*.

84. *omṭām* harponner des poissons ‖ B *ṭām* percer.

85. *haṭōm-hala* réunir ‖ Kha *ṭām*, S *ṭam* assembler, B *aṭam* ajouter.

86. (*ok*)-*ṭai* main (paume de la) ‖ M *ṭai*, Khm *ṭai*, B, S *ṭi*, Kha *kti* main.

87. *naṭṭai*-(*omṭōm*) terre (toute la) ‖ M *ṭi*, K *ṭīy*, B *ṭeh*, S *ṭēh* terre, Kha *khīh* vase, boue desséchée.

88. *éṭai* harpon ‖ Kha *syrti* tranchant, lame.

89. *ṭāla-ṭōre* se disperser ‖ Khm *ṭāl* s'étendre, S *dal* s'agrandir.

90. *oṭāat-hala* pendre = B *kōṭot*.

91. *iṭōś-hala* arracher, *iṭōśa* coton ‖ Khm *ṭoḥ*, S *dōh* détacher.

92. *ṭoah* poitrine = M *ṭah*, Khm *ṭoḥ*, B *ṭoh*, S *ṭōh*.

93. *ok-dāka* finement broyé ‖ Khm *kandak* balle de riz, S *kōndōk* poussière, restes.

94. *kendāé-hana* broyer avec les mains ‖ Khm *dadāé* importuner, presser, M *khaḍut* tirailler, taquiner.

95. *kendup* couverture de feuilles, *dāpa* étendre ‖ B *dāp*, *dōp* couvrir, M *gadap* couver.

96. *dōana* cesser = M *dū*, B *dōh*, Kha *duh* dépérir (4).

97. *homdul-śire* profond (mer) ‖ B *dōl* peu profond, M *ḍā* plat, peu profond.

98. *dōh-hat* couper = Khm *sdoḥ*.

99. *dōh-ia* tirer (d'une arme) ‖ Khm *phduḥ* faire explosion, faire jaillir, B *doh* faire explosion, S *ṭōh* jaillir.

100. *ḍu* terre, sol ‖ Kha *khyndeu* (5) terre, fond, M *pḍāu* presser contre terre.

101. *ḍāk* eau = M *ḍāk*, K *dīk*, B *dak*, S *dak*.

---

(1) Cf. *Gr. Khasi-Sprache*, § 101.

(2) Cf. *Gr. Mon-Khmer-Sprachen*, §§ 8 et 61.

(3) *ṭai* main, bras.

(4) Cf. *Gr. Mon-Khmer-Sprachen*, § 81.

(5) Cf. *Gr. Khasi-Sprache*, § 98.

102. *ḍit* derrière = Khm *keṭit* derrière, M *ḍit* tourner (angl. « to revolve »). Kha *da kyndit* en arrière.

103. *ḍōn* aplati, courbé, *huḍōn-hạtạ* courber || M *ḍun* s'asseoir, M *pḍūk-pḍun* aplatir, Khm *sanṭūn* charge, poids.

104. *ḍanap* pierre à aiguiser || Kha *ḍāb* châtrer.

105. *innat* descendants || Kha *tynnat* rejeton, pousse.

106. *ñānạ* « tongs of rattan » || K *ñīm*, S *nim* attelage, joug.

5. Initiale labiale.

107. *ifĕ* vous trois || M *pi*, Khm *pīy*, B *peṅ*, S *pĕi*.

108. *en-fu-ạ* rêve = M *lpā*, *lpa'*, B *apŏ* rêve, Kha *poh-snia* rêver.

109. *fūn-hạtạ* enfler || Khm *fāpan*, S *pŭ* abcès, M *paraṅ puṅ* miliaire (éruption) [1].

110. *oal-fūn* bouche = M *pān*.

111. *foin* « crossbow » || M *pan* tirer (avec une arme), Khm *pāṅ* tirer de l'arc, des armes à feu, B *peṅ* tirer de l'arc, de l'arbalète, S *pĕṅ* tirer, faire feu.

112. *kufiạl-hạnạ* ajouter, insérer || Khm *tepiel* tenir sous l'aisselle ou entre les jambes, S *piĕt* avoir les doigts pris entre des morceaux de bois, B *pĕt* pincer avec les doigts.

113. *fōạn* quatre = M *pan*, Khm *puon*, B *pŏn*, S *puŏn*.

114. *fīạm-hạtạ* embrasser = Kha *piam* [2].

115. *tufāl* la plus petite marmite || Khm *tepāl*, S *pal* mortier.

116. *fĕh-ñạlạ* renversé par le vent || Kha *peh* souffler, venter, éventer, K *pŭk* éventer, K *pak* souffler, éventer, S *pŏk* éventer.

117. *lapŏu* joue = B *bŏ*.

118. *puk-oal* enfler = S *pŭk*.

119. *piāt*, *peāt*, *beāt* guérir || Kha *bit* ferme, compact, utilisable.

120. *pāś* essuyer l'intérieur ou le dehors || Khm *pos* nettoyer, épousseter, B *śŏpuīh* nettoyer, S *puīh* balayer, essuyer.

121. *ā-kạme-yạṅ* répéter || M *tami*, Khm *thmīy*, S *mĕi* neuf.

122. *lạmi-ĕūta* ver de terre || Kha *jirmi* « creeper ».

123. *mạṅ-ñe* [3] pierre = M *tmā*, *tma'*, B *tŏmŏ*, S *tŏmāu*, Kha *mau*.

124. *oal-mat* œil = M *mat*, B, S *măt*, Kha *khymat*.

125. *komet* souris || B *hŏmet* chauve-souris.

126. *kạmin-ạlạnlạ* ensemble || M *kmin* prendre dans les bras, B *kŏmin* porter dans les bras, sur la poitrine.

127. *kạmōạn-śi-yōl* neveu = M *kmin*, Khm *kemuoy*, B, S *mon*.

128. *lammūla* tas de noix de coco, *tạmūl-hạtạ* rassembler, *tomụl-ṅạ* entasser, *ạmoāl-ṅạ-tai* poignée || Khm *mūl* rond, Khm *sṛemūl* se réunir, B *hŏmul* forger ensemble, S *mul* rond.

129. *moạh* nez = M, B *muh*, S *mŭh*.

130. *amīh* pluie = S *mi*.

---

(1) Cf. *Gr. Mon-Khmer-Sprachen*, § 82.

(2) Cf. *Gr. Khasi-Sprache*, § 152.

(3) Peut-être une erreur pour *mạ-ñe*.

6. Initiale Y

131. *yûe*, mouche = M *ruai*, Khm *ruy*, B *roi*, S *ruĕi*.
132. *yŏk* cheveux = M *sok*, Khm *sak*, B *śok*, S *suk*, *sok*, *ćok*, Kha *śnûh*.
133. *hayŏl* aigre = M *phyŭt*, K *ćat*, S *ćăt*.
134. *eyām* baleine ‖ M *yām* respirer.
135. *ćiyau* profond = Khm *jrau*, B *jörŭ*, S *jörŭh*, M *jrūh*, *śjūh*.
136. *yiġh* racine = M *rūh*, K *rus*, *rīs*, *rŏs*, B *riŏh*, S *riĕh*.

7. Initiale R

137. *hari-āh* vivre ‖ Khm *ras* vivre, vivant, B *erih* vif, S *rĕh* vivant, M *daḥ-raḥ* supportable.
138. *arŏe*, *arŏś*, riz = M *srō*, *srŏ*, Khm *srūw*.
139. *koroait* citron = Khm *krūć*, S *kruiĕ*, Kha *kwit*.
140. *tirām* (¹) autrefois = S *ndām*.
141. *harūal-yande* prendre soin de ‖ Khm *sruol* commode, confortable, S *sŭrnŏl* heureux.
142. *harŏaś* fondre (un métal) ‖ Khm *bruos*, B *pruih* faire jaillir l'eau.

8. Initiale L

143. *pala-lĕwa* flamme ‖ B *pla*, S *pla uṅ* (²) flamme, Khm *phlō* étincelle.
144. *kalō-hang* dérober = M *klat*, Khm *luoć*, B *kle*, S *luĕć* (³).
145. *pulō* cuisse = Khm *bhlau*, B *blu*, S *plu-jōṅ* (⁴).
146. *kalōāwa* mélanger = M *plāi*, K *lāj*, S *lai* (⁵).
147. *hāōle* (*kāhaōl*) échanger ‖ M *slāi*, Khm *ćhlāḥ*, *ćhlaḥ*, B *hölih*, S *plŏh*, *plĕh* changer.
148. *kalok-huśe* plonger ‖ M *balŭk* plonger, B *bluk* mélanger (des liquides).
149. *oṅ-lōng* nuque ‖ B *haloṅ* cou.
150. *ćaliṅ* long = M *gliṅ*.
151. *kalāṅ* « white-bellied sea-eagle » (*Cuncuma lemogaster*) = Khm *khleṅ*, S *kliṅ* espère de milan (Skr. *kaliṅga*).
152. *loṅ-śe* s'enfoncer dans l'eau ‖ M *kulŭk* enfoncer, S *kloṅ* plonger.
153. *lulāṅ-haiśe* bon = B *lōṅ*.
154. *oṅloṅ* creuser un trou ‖ Khm *luṅ* creuser, B *pluṅ* tronc d'arbre creusé, bateau, M *gluṅ* bateau.

(¹) = *tidām*.

(²) *uṅ* = feu.

(³) Pour le traitement de la finale de cette correspondance dans les langues mon-khmèr, voir *Gr. Mon-Khmer-Sprachen*, § 88 ; dans son rapport avec le nikobarais il semble qu'on ait ici un cas de suffixation différente (cf. p. 245) ; dans les langues mon-khmèr, le suffixe *ć* resp. *ś*, qui signifie « en s'éloignant », en nikobarais le suffixe (développé) *hang*, qui exprime aussi l'idée de disparaître.

(⁴) *jōṅ* = pied.

(⁵) Je considère moi-même cette concordance comme douteuse ; je ne la crois juste que dans le cas où *wa* en nikobarais serait un suffixe, et où *ōa* = *ai*, comme cela a lieu en tout cas dans la prononciation moderne du mon. Cf. aussi 168 nikobarais *loe* trois.

155. *et-laċ-hana* dépouiller, écorcer || Khm *leċ* cribler, faire sortir, enfanter, B *leċ* produire, S *lêċ* sortir, Khm *lait* délivrer.

156. *kolaċ* baigner || Khm *liċ* enfoncer, plonger, S *dak liċ*, inondation.

157. *lgin* retourner || B *klén* tresser, Khm *lań* corder, Kha *tyllāin* tourner, tresser.

158. *henlāta* traces de crocodile, piste || Kha *lād* mesure, moyen, chemin.

159. *lēap* pouvoir comprendre || M *lep* habitué, qui sait, Khm *dhlāb* habituer, B *lele* savoir.

160. *lōp-hala* couvrir les épaules, *pomlōp-śire* sombrer || M *blūp* plonger, Khm *lap*, *lub* couvrir, faire disparaître, B *lōp* plonger, couvrir, S *blōp* fondre s'abattre (épervier).

161. *kalōapa-mat* enduire d'un onguent || Khm *lāb*, oindre, enduire.

162. *talāṛ-hala* réparer (un canot un vêtement) || Khm *lāp* rechute (de variole) B *kōlu* retourner, S *kalap* fièvre variolique [1].

163. *halom* [2] arrière-grand-père || M *la* grand-père.

164. *helam* sangsue = M *klam* sangsue du pays, B, S *plōm*.

165. *lōm* pauvre, abandonné || M *palūm* détruire.

166. *lōm-hala* plier || Kha *lūm* rassembler, M *kalō* masse S *jāmlum* se réunir.

167. *halai* allant et venant *kalayan* actif, agile || M *lai*, *talai*, K *lālāj* large.

168. *lōe*, *lüe* trois || M *hlāi* large, Khm *lāy* signe du pluriel, Khm *plāy*, B *halai* de plus en plus, S *plai* s'étendre.

169. *loai* relaché (guides) || M *loai*, Khm *srelah*, B *śóluā*, *śōlnō*, S *sōrlōh* léger

170. *lōah-hala* haut = B *lóh*.

171. *halēah-hala* chercher à voir = Khm *phléh*.

9. Initiale W

172. *śwā* revenir = M *ċau*.

173. *wuā* torrent, *wāga-dāk* courant, fleuve || M *dāk-jawow* torrent de montagne, M *ċow* ruisseau, torrent de montagne, Khm *ūr* ruisseau, *hūr* couler, S *hor*, couler [3].

174. *là wogku*, *momwogk* à gauche = Khm *ċwéń*, M *jwi*, Kha *dian* [4].

175. *wak-ńa-ċakā* déborder, *wak śe* levain, M *gawāk* secouer, Khm *lawōk-lawōk* mouvement des vagues.

176. *kok-wāka* oie || Kha *kwak* canard.

177. *tewēk* petit, minuscule || M *ċwek* phase décroissante de la lune.

178. *oń-wāń* à cheval, à califourchon || S *wań* détourner, Khm *wāń* détour.

179. *pawań* oignon || M *wāń* cercle, cerceau, Khm *wań*, *wuń* boule, disque, B *uāń* envelopper en tournant.

180. *wail-nayan* oublier = M *wūl*, B *hiōl*.

181. *ewin* rond || M *wen* recourbé.

182. *hawin-hana* entourer = K *wān*.

183. *emveāna* zigzag || M *wen* tendu (bras par la contraction des muscles) Khm *wien* roulé en boule, B *nauēn* membres recourbés, Kha *win* mouvoir dans les deux sens [5].

184. *wal-lo*, *wal-si-tom* de nouveau || Khm *wal*, Khm *muol*, S *muol* tourner.

---

(1) Le troisième terme de comparaison semble être simplement le concept « de nouveau ».

(2) Cf. *Gr. Mon-Khmer-Sprachen*, § 81

(3) Cf. *Gr. Mon-Khmer-Sprachen*, § 233 a.

(4) Cf. *Gr. Khasi-Sprachen*, § 152 ; le traitement de la finale dans cette correspondance est encore obscur ; on ne sait pas non plus si on peut par l'intermédiaire de S *agiń*, rapprocher aussi B *ńieo* et les autres formes de S *gio*, *giōu*.

(5) Les nos 181-183 se rattachent peut-être à une même racine.

185. *kgwīlg* rond en forme de cercle, *wīgl* tourner, détourner || M *gwī* lier en paquet, Khm *krewil* anneau, nœud coulant, S *uil* former un cercle pour capturer un animal, Kha *tawiar* cercle.

186. *tomwīh*, mouvoir de côté || Khm *weḥ* s'écarter de, éviter, B *ueh* s'écarter de, S *uīh* attirer à soi.

10. Initiale S

187. *śā-lgre* manger || M *ća*, Khm *ćīy*, B *śa*, S *sa* manger, Kha *bgsā* nourrir.

188. *śī* (1) âgé = Khm *ćās*, S *ćēh*.

189. *pośī-nāñ* embrouiller, déranger, *kośī-kgng* passer au tamis, cribler || Kha *s'īr* qui a le vertige, M *kasī* trembler, Khm *ćañ'ér* tamiser.

190. *iśū-hglg* mettre le feu à une hutte || Khm *ćhur* prendre feu, S *sōr* bien brûler.

191. *ośūg-hgng* mettre de côté || M *ćwā* poser, mettre, placer.

192. *ok śigk* être debout = S *fūk*.

193. *śok* ouvrir en fendant (p. ex. une noix de bétel) || Khm *sak* dépouiller, B *śak* peler.

194. *el-śail* omoplate || B *gōśai* épaule (2).

195. *et-śēć-hgng* laver = Kha *sail*.

196. *kośōl-hglg* piétiner || Kha *śād* piétiner, danser.

197. *kośul-ńe-heōe* battre le briquet || Kha *sūl* « to edge ».

198. *iśign-hglg* cuit = Khm *cha'in*, M *ćin*, B *śin* S *ṣin*.

199. *op-śāp* capturer || M *ćhen-ćap* appartenant à, M *bćap* unir, Khm *ćāp* saisir, S *ćap* attraper.

200. *hiśōl* cocotier || M *ćhu* arbre, bois, Khm *jhō*, S *ćhū* bois.

201. *śēi* puce, pou || M, Khm *ćai*, B *śi*, S *sīh*, Kha *ksi* pou.

202. *śgu* verser, pleuvoir violemment || M *ćaw* déverser, B *dak-śao* liquides, sucs.

11. Initiale H

203. *ok-hō* vêtement d'écorce, Khm *kho* pantalon, culotte.

204. *kūhê* lune = Khm *khe*, B *khey*, S *khêi*.

205. *kāhōg* fourmi rouge || M *akhyau* fourmi rouge, Kha *dykhīu* fourmi.

206. *haūk-ńglō* gronder, injurier || Khm *khok* gifler, Khm *kūhok* colère, B *hok* qui s'emporte aisément.

207. *henhgñ* poivre || Khm *hañ* fort, amer, S *hañ* brûlant, B *hāñ* mordant, corrosif, Kha *ksañ* amertume.

208. *hōt ćgkā* vieux, usé || Khm *hat*, S *hat* fatigué.

209. *hō̤ɔ* plonger dans un bain || M *hā*, B *hum*, S *um*, Kha *sum* baigner.

210. *mghām* menstrues || M *ćhim*, Khm *jhām*, B *mahām*, *pham*, S *maham* sang.

211. *hêu* voir = S *sau*.

212. *hêh* voler (ailes) = Khm *hō(r)*, Kha *hêr*.

(A suivre).

---

(1) Peut-être plus exactement *sīh* ou *śih*? Cf. *Gr. Mon-Khmer-Sprachen*, § 55.

(2) Cf. *Gr. Mon-Khmer-Sprachen*, § 87, 5.

NOTES SUR LES COUTUMES DES INDIGÈNES

DE LA RÉGION DE LONG-TCHEOU [1]

PAR M. J. BEAUVAIS

Consul de France à Hoi-hao,

Correspondant de l'École Française d'Extrême-Orient.

ENFANCE

Jusqu'à l'âge de trois ans, les petites filles *t'ou-jen* 土 人 gardent la tête entièrement rasée. Dans beaucoup de fa nilles cependant, il est d'usage de laisser pousser une touffe de cheveux sur l'un des côtés de la tête de l'enfant ainsi qu'il se pratique dans les familles purement chinoises. Lorsque l'âge de trois ans est atteint, le moment est venu où les parents doivent s'enquérir de l'époque à laquelle il sera loisible de laisser pousser toute la chevelure pour la tresser en

---

(1) Nous avons recueilli patiemment pendant de longs mois les renseignements qui figurent dans cet essai Ils résultent de nos observations personnelles et de nos conversations avec les indigènes ; dans ce dernier cas, nous nous sommes toujours efforcé de contrôler par nous-mêmes l'exactitude de ce qui nous était raconté. Aussi, malgré les lacunes inévitables dans des investigations de cette nature, notre travail paraîtra-t-il, peut-être, constituer une contribution nouvelle à l'étude des populations encore insuffisamment connues de la frontière sino-annamite.

— Voici sur l'administration des villages de *T'ou-jen* de la région de Long-tcheou quelques renseignements extraits du *Long tcheou ki lio* 龍 州 紀 畧 (parag 10, 1re partie).

« Les villages de la préfecture de Long-tcheou, qui sont tous habités par des aborigènes, *T'ou-jen* 土 人, sont répartis en trois *tong*, 峒. Chacun de ces *tong* est sous la direction d'une sorte d'administrateur désigné sous le nom de *Ta-kouan* 大 管 ; il a sous ses ordres directs les chefs de *Kia*, *Kia-tchang* 甲 長, et les chefs de villages : ces autorités locales sont chargées de la surveillance de leur circonscription. Se présente-t-il parmi les *T'ou-jen* des disputes suivies de rixes, des altercations, des différends au sujet de terrains et de mariages, etc., c'est en premier ressort au chef de village que les parties s'adressent. Le *Kia-tchang* et le *Ta-kouan* décident en second ressort. Mais si les parties ne peuvent, après leur jugement, arriver à s'entendre, l'affaire est portée en dernier lieu devant les mandarins. » Les trois *tong* de la préfecture de Long-tcheou sont : le *tong* de Wou-ying 武 盈 avec 13 *kia* ; le *tong* de Ts'ouen 邨 avec 9 *kia* ; et enfin le tong de Lo-houei 羅 回 avec 13 *kia*. « Le

une natte. Ils consultent alors un aveugle. Chez les indigènes de ce pays en effet, de même que dans le reste de la Chine, les aveugles jouissent d'une grande considération ; elle est due sans doute à certaines croyances mystérieuses dont les gens de la région de Long-tcheou ne semblent pas avoir une conception fort nette.

Lorsque l'aveugle s'est rendu à l'appel des parents, il se fait donner leur âge, les dates de leur mariage et de la naissance de l'enfant ; après examen des caractères cycliques correspondant à ces différentes dates, il décide s'il y a lieu de laisser tout de suite pousser les cheveux de la fillette ou d'attendre qu'elle ait atteint l'âge de six ans, quelquefois même, mais plus rarement, de neuf ans. Dans ce dernier cas, l'enfant doit conserver la tête entièrement rasée jusqu'à cet âge déjà avancé ; tout au plus les parents peuvent-ils laisser croître une mèche de cheveux sur l'une des tempes. Jamais l'extrême limite de neuf ans n'est dépassée.

Lorsque la consultation est terminée, l'aveugle ne doit point se retirer sans avoir engagé les parents à aller mettre leur enfant sous le patronage d'une divinité qu'il leur désigne, et dont il fixe la pagode. C'est à cette divinité qu'ils auront à demander de vouloir bien choisir le nom que portera leur enfant. Ainsi avertis, le père et la mère, après avoir choisi un jour faste, se rendent avec leur enfant

---

marché de Lo-houei se tient tous les jours de la lune dont le quantième est terminé par le chiffre 1 ou 6. La perception des grains destinés à être versés dans les greniers se fait par les soins des *Ta Kouan T'ien* 大管田, *Nei Kouan T'ien* 內管田, *Wai Kouan T'ien* 外管田, *Ts'ouen Kouan T'ien* 逍管田 et *Lo Kouan T'ien* 羅管田 ».

L'ouvrage que nous venons de citer est un 志書 *tche-chou* tel qu'en possèdent toutes les villes chinoises de quelque importance administrative. Ce sont des sortes de monographies géographiques, historiques, administratives où se trouvent enregistrés avec plus ou moins de détails et d'ordre tous les faits, de quelque nature qu'ils soient, qui intéressent la région dont elles s'occupent. Il est de ces *tche-chou* qui comportent plusieurs centaines de volumes. Celui de Long-tcheou est plus modeste. Il ne comprend que deux petits cahiers, d'une soixantaine de feuillets chacun, imprimés à Long-tcheou au *Chou Yuan* ou Collège de K'ai-nam (Ki-nan Chou yuan 暨南書院), en l'année kouei-hai, 癸亥, de la période Kia-k'ing 嘉慶 (1803). — Il porte le titre de *Long tcheou ki lio*, 龍州紀畧, « *Résumé historique concernant la circonscription administrative de Long-tcheou* », et il a été composé par un nommé Hoang Yu 黃燮, sans doute un mandchou, originaire de la sous-préfecture de Ta Hing hien 大興, préfecture de Chouen-T'ien fou (Péking), dans le courant de la sixième année de la même période Kia-k'ing (1801). Les planches d'impression de cet ouvrage ont été conservées dans la bibliothèque du Collège de K'ai-nam. Quelque peu mutilées lors de la grande insurrection des T'ai-p'ing, elles ont pu cependant être conservées presque totalement et les exemplaires que nous possédons ont été brossés au moyen de ces vieilles planches, grâce à l'obligeance de M. Tchao 趙, directeur du Collège et natif de Long-tcheou.

Il était question en 1894 de procéder à la refonte complète de ce petit ouvrage, sous le patronage des hautes autorités de la ville, le général en chef de la province, le Tao t'ai du Cercle T'ai-p'ing-sseu-chouen 太平思順道, (comprenant T'ai-p'ing fou 太平府, Chang-sseu t'ing 上思廳 et K'ouei-chouen tcheou 歸順州), etc ; l'occupation du Tonkin par la France a, en effet, amené de gros changements administratifs dans cette partie de la Chine. Mais ce projet n'a pas encore été, que nous sachions, mis à exécution, et malgré tout l'intérêt qui s'attachera, certainement, à la lecture de cette nouvelle monographie, force nous est de nous contenter encore maintenant de l'ouvrage de Hoang Yu.

à la pagode désignée. Ils portent avec eux des présents destinés à la divinité, et composés généralement de la façon suivante :

Un poulet ; un porc entier ou en morceaux, cuit ; un canard ; un poisson.

Il va sans dire que l'importance de ces offrandes varie considérablement avec la fortune de la famille. Outre les cadeaux désignés, on offre également à la divinité des chapelets de lingots d'argent imités en papier, que l'on fait brûler devant l'autel. On dépose aussi sur l'autel deux de ces bouquets de fleurs artificielles et de papillons faits en papier de différentes couleurs et en clinquant, qui ont leur place dans toute cérémonie du culte. Enfin on noue en serre-tête autour du front de la statue deux à trois mètres d'andrinople rouge dont les extrémités retombent de chaque côté.

Avant de se rendre à la pagode, les parents ont préparé une feuille de papier rouge sur laquelle ils ont inscrit leur nom, et tous les renseignements relatifs à leur état civil et à celui de leur enfant. Une fois les offrandes terminées, cette feuille est collée sur l'abdomen de la divinité, à laquelle on demande alors le nom qui pourra être donné à l'enfant. Voici de quelle façon se pose cette question. Un premier nom est choisi par les parents. Ils mettent alors dans une tasse deux sapèques de cuivre, et, après avoir fortement agité la tasse, ils laissent tomber les deux sapèques. Si les deux pièces présentent une même face, c'est que la divinité n'accepte point le nom qui lui est proposé. On choisit alors un deuxième nom et l'on recommence l'opération de pile ou face. Quand les deux sapèques présentent deux faces différentes, c'est un signe que la divinité sous le patronage de laquelle a été mise la fillette, manifeste qu'elle approuve le nom choisi (1). A cette cérémonie assistent seuls, en général, le père, la mère et l'enfant ; ce dernier fait au commencement de la cérémonie les génuflexions rituelles devant l'autel de la divinité.

Quelquefois, au lieu d'une divinité quelconque du panthéon bouddhique, l'aveugle indique aux parents des quartiers de roc ou des rochers, qui se rencontrent fréquemment dans le cirque de Long-tcheou et qui jouissent, on ne sait trop pourquoi, d'une certaine vénération. Les parents doivent alors se rendre devant ce rocher et y accomplir le même cérémonial que devant l'image d'une divinité (2). Quelquefois aussi l'aveugle indique un des

---

(1) D'après le *Long tcheou ki lio*, « lorsque l'on donne à Long-tcheou un nom personnel aux jeunes filles, le premier caractère de ce nom est presque toujours *ning* 甯 : par exemple, Ning Yu 甯玉, Ning Cheng 甯生, Ning Mei 甯梅, Ning Wan 甯晚, etc.; c'est là une coutume très ancienne qui se transmet dans les populations aborigènes de génération en génération : il est absolument impossible d'en donner une explication. »

(2) A Long-tcheou même, sur la rive gauche de Song-bang-giang, ou rivière de Cao-bang, au pied d'un temple construit en 1898 par le général en chef de la province, et dédié aux mânes des soldats chinois morts en combattant au Tonkin les troupes françaises, on peut voir l'un de ces quartiers de roc qui, lorsqu'il n'est pas couvert par une crue du fleuve, se présente aux yeux revêtu d'une multitude de petites feuilles de papier rouge.

arbres qui jouissent dans le pays de la même vénération de la part des habitants. C'est, en général, l'un de ces superbes figuiers des Banians que l'on rencontre à chaque instant devant les pagodes.

Il arrive encore que l'aveugle désigne aux parents non plus une divinité, ni un arbre, ni un rocher, mais une certaine personne qui doit devenir le patron, nous dirions presque le parrain de l'enfant. Conduisant leur fillette, le père et la mère iront alors répéter, à quelques détails près, devant cette personne et sa femme, que l'enfant qualifiera de « père » et de « mère », le cérémonial que nous avons décrit.

Si le patron est riche, — et nous nous placerons presque toujours dans ce cas particulier, car il nous paraît que les anciens usages, dans ces sociétés un peu primitives, sont toujours mieux conservés par les riches que par le peuple, qui vit souvent sans souci des règles ni des coutumes, — si le patron est riche, l'usage est qu'il fasse cadeau à l'enfant d'une bague en or ; il joint à ce présent le don d'une tasse pour manger le riz, d'une marmite pour le faire bouillir et d'une paire de bâtonnets. Toute sa famille est d'ailleurs présente à la cérémonie, et chacun des membres ajoute au cadeau de son choix une ou plusieurs centaines de sapèques. La cérémonie est terminée par un repas auquel le chef de famille a convoqué tous ses parents pour leur faire part de l'entrée dans le clan de ce nouveau membre qui est venu lui demander son patronage.

Par la suite, la fillette est tenue d'aller faire à son patron de fréquentes visites au cours desquelles elle lui donne toujours le nom de père. Elle doit également, lors du décès de son patron, en porter le deuil comme elle ferait pour son propre père. Si, à ce moment, la jeune fille est encore en âge de porter la natte, et si ses vrais parents sont vivants, elle ne défera en signe de deuil que la moitié de sa natte ; si ses vrais parents sont déjà morts, elle devra, comme pour eux-mêmes, délier entièrement sa chevelure (1).

La cérémonie ayant pour but de donner à la jeune fille un nom et un patron une fois terminée, ses parents sont tenus de faire venir dans leur demeure, au moins une fois par an, une de ces femmes que les indigènes appellent dans

(1) Il est à remarquer que partout où nous avons prononcé le nom de patronage, soit dans le cas d'une divinité, soit dans le cas d'une chose inanimée, telle qu'une pierre ou un arbre, soit enfin dans le cas d'une personne désignée par l'aveugle, les indigènes qui nous ont fait connaître ces pratiques ont constamment employé le mot de « vente ». La jeune fille serait, d'après leurs dires, *vendue* à telle divinité, à tel rocher, à tel banian ou à telle personne. Nous n'avons pu nous faire expliquer clairement quelle était l'idée attachée à cette expression de « vente » qui semble dans ce cas être bien voisine de celle de « consécration ». Nous avons préféré nous servir des mots *patron* et *patronage*, voire même *parrain*, qui dépeignent d'une façon certaine la situation exacte de l'enfant. En outre, ils répondent mieux à nos idées que le mot de vente, incompréhensible dans le cas d'une divinité ou d'un objet inanimé, et parfaitement inexact dans le cas d'une personne humaine. Jamais en effet les droits de cette personne sur l'enfant n'excèdent ceux du parrain sur sa filleule.

leur langage *Tŏ-yen*, et auxquelles convient de tout point le nom de « sorcières ». Cette femme est chargée d'accomplir les cérémonies du culte dû à la divinité féminine qui est censée présider à la naissance de tout enfant *Fou-jen*. Ces cérémonies se poursuivent jusqu'au moment où l'enfant entre dans sa dix-septième année. Une dernière et grande cérémonie est alors célébrée en l'honneur de cette divinité, la *Mê houa*. Toutes sortes de cadeaux et d'offrandes lui sont consacrés pour la remercier des soins qu'elle a bien voulu donner à l'enfant pendant les seize premières années de son existence, et le père de famille prenant la parole au cours de cette cérémonie, prononce à haute voix une prière dans laquelle il exprime à la *Mê houa* toute sa gratitude. Il termine à peu près en ces termes : « Puisque grâce à ta constante sollicitude, ma fille est maintenant délivrée des dangers qui menacent la première enfance, ô *Mê-houa*, tu es libre de l'abandonner à elle-même. Pars donc et va dans une autre famille présider à la naissance d'un autre enfant auquel tu prodigueras les mêmes soins bienveillants. »

Du jour où la jeune fille a pu laisser croître sa chevelure pour la réunir en une natte épaisse derrière sa tête, elle laisse également retomber une partie de ses cheveux en une sorte de couronne sur son front, ses tempes et sa nuque. Ce n'est que vers l'âge de douze à treize ans qu'elle abandonne définitivement la coiffure en natte pour adopter celle d'un chignon arrondi ; à un âge variable, mais qui oscille entre seize et dix-huit ans, les cheveux tombant sur la nuque sont relevés dans le chignon ; ce que les *Fou-jen* appellent former la « queue de canard », *toù-bit* ; enfin plus tard, et aux approches du mariage, les cheveux pendant sur le front et les tempes sont séparés en manière de bandeaux à la vierge ; on « ouvre le rideau », *coūp deō*, disent les indigènes, comparant ainsi cette opération à l'ouverture des rideaux d'une moustiquaire fermée, — ce qui veut dire que la jeune fille est prête pour la chambre nuptiale.

Le Mariage

Lorsqu'un jeune homme atteint l'âge de seize à dix-sept ans, ses parents commencent à songer à son établissement. Dans ce but, et suivant en cela la mode chinoise, sa mère fait appeler une entremetteuse, ce personnage sans lequel aucune union ne pourrait se conclure, et la charge de trouver une jeune fille à la main de laquelle son fils pourra prétendre.

La coutume chinoise qui établit que deux personnes portant le même nom patronymique ne peuvent s'engager dans les liens du mariage est également en vigueur chez les *Fou-jen*. Il semble difficile d'admettre que cette coutume n'ait pas été introduite dans la contrée à la suite de la conquête du Yue par les Chinois et de leur installation au milieu de ces populations. Nous nous trouvons, il ne faut point l'oublier, à Long-tcheou, centre commerçant et ville officielle chinoise, et non point dans un petit village *Fou* perdu au fond des

montagnes et presque sans communications avec le reste du monde. Il est donc fort raisonnable de supposer que les coutumes de ce pays ont subi assez profondément l'influence chinoise.

L'entremetteuse munie des instructions de la mère, se rend donc dans l'une des familles où elle croit pouvoir trouver la personne qu'il lui faut et fait ses propositions à la mère de la jeune fille. Si les parents ne veulent pas du mariage qu'on vient leur offrir, la mère répond tout simplement à l'entremetteuse que sa fille est encore trop jeune et qu'il sera temps de reparler de la chose dans trois ou quatre ans seulement. Cette réponse équivaut à un congé en règle pour la négociatrice, qui se le tient pour dit et songe à s'adresser ailleurs.

Si au contraire les parents de la jeune fille ne voient aucune objection à nouer l'alliance qui leur est ainsi proposée, ils doivent néanmoins, avant de faire aucune réponse, s'assurer du consentement des autres membres de la famille ; ceux-ci sont à cet effet réunis en un grand conseil, appelé à se prononcer sur la suite qu'il y a lieu de donner à la proposition. Si le conseil de famille donne son consentement, la mère n'en répond pas moins à l'entremetteuse que sa fille est bien jeune, qu'elle ne sait pas travailler, qu'il lui sera bien difficile de tenir une maison. Elle ajoute qu'elle ne connaît pas la famille du prétendant, pas plus que le jeune homme lui-même, et qu'elle ignore si ce jeune homme et ses parents voudront bien accepter sa fille. Malgré toutes ces réticences, un tel langage constitue une adhésion en principe aux propositions qu'elle a reçues, et la négociatrice se retire pour faire part aux parents du jeune homme de l'heureuse issue de ses pourparlers.

Au bout de quelque temps, ceux-ci font choix dans le calendrier d'un jour faste. Ce jour-là, l'entremetteuse, la *Mé moi*, pour se servir de l'expression indigène, se rend chez la jeune fille et fait cadeau à ses parents de feuilles de bétel, de noix d'arec de couleur naturelle, c'est-à-dire sans teinture rouge, et d'un plat de fruits, huit ou neuf seulement. Elle profite de cette visite pour demander les *pa-tseu* 八字 de la jeune fille. On désigne sous ce nom, purement chinois, les huit caractères cycliques employés suivant la coutume chinoise pour désigner l'heure, le jour, le mois et l'année de la naissance de chaque personne. Ces renseignements sont écrits sur une feuille de papier par les parents de la jeune fille et remis à l'entremetteuse qui s'empresse d'aller les porter aux parents du jeune homme.

Ce dernier prend la feuille de papier et la glisse sous le brûle-parfum en terre ou en porcelaine placé au milieu et sur le devant de l'autel des ancêtres, et servant à faire monter la fumée de l'encens devant leurs tablettes, aux jours des grandes fêtes ou des grands anniversaires. Cet autel se trouve situé dans toute maison indigène au fond de la première pièce, qui ouvre directement sur l'extérieur, et qui sert de salon de réception. Il est constitué par une longue et étroite table de bois appliquée contre le mur et supporte également une foule d'objets plus ou moins profanes.

Cette feuille doit rester trois jours entiers sous le brûle-parfum. Si durant ce laps de temps, ni le père, ni la mère, ni les domestiques, en un mot aucune des personnes habitant dans la maison, n'ont eu de querelles qui leur ait fait élever la voix au-dessus du diapason normal, si aucune des bêtes de la maison, chiens, chats, poulets, rats ou souris, n'a dérangé le vase et par suite la feuille qu'il recouvre, elle est portée à un aveugle qui est chargé de tirer des renseignements qu'elle contient, les pronostics qu'offre le mariage projeté pour le bonheur des conjoints. Si la réponse n'est pas satisfaisante, les *pa-tseu* sont aussitôt retournés aux parents de la jeune fille et le mariage est considéré comme rompu. Les parents du jeune homme, en remettant à l'aveugle la feuille contenant les huit caractères de la jeune fille, y joignent un autre papier où sont consignés ceux de leur enfant ; et c'est par la comparaison de ces deux papiers que l'aveugle conclut, à la suite de calculs mystérieux, à l'opportunité de procéder au mariage ou de le rompre. On ne se contente jamais d'un horoscope unique, et l'on consulte en général plusieurs aveugles sur ce point délicat. Si quelqu'un de ces devins prétend que les *pa-tseu* de la jeune fille ne peuvent s'accorder avec ceux du jeune homme, le mariage est rompu et la notification de la rupture se fait en restituant la feuille aux parents de la jeune fille. Si au contraire tous les devins s'accordent pour ne prédire que du bonheur aux deux futurs époux, le mariage est arrêté en principe : il reste à réunir le conseil de famille qui décidera l'union en dernier ressort.

L'entremetteuse est renvoyée chez les parents de la jeune fille et leur expose que le projet de mariage ayant été approuvé de tout le monde, sa réalisation a été décidée ; elle demande alors ce que le jeune homme aura à payer en argent ou en cadeaux comme prix d'achat de la jeune fille. L'usage veut que les parents de cette dernière fixent comme premier versement les objets compris dans la liste ci-dessous : un porc rôti ; huit boites de gâteaux de couleurs différentes, pesant chacune deux livres chinoises ; une paire de bracelets, en or ou en argent, suivant la situation de fortune ; deux bagues en or ; des noix d'arec non passées au rouge et des feuilles de bétel.

Cette liste se modifie naturellement selon l'état de fortune des deux familles.

D'autres envois de cadeaux sont exigibles par les parents de la jeune fille aux époques de grandes fêtes qui surviennent après le premier versement. Supposons par exemple que les premiers cadeaux aient été faits dans les deux ou trois premiers mois de l'année. Lors de la fête de la cinquième lune un deuxième apport sera exigé et se composera habituellement de deux chapons, dix livres de porc, huit mille sapèques (soit huit dollars), et de gâteaux en quantité indéterminée.

D'autres présents seront offerts à l'occasion de la fête de la Lune (15e jour de la 8e lune) : huit mille à seize mille sapèques (de huit à seize dollars) ; huit livres de gâteaux de la lune, en chinois *yue-ping*, 月 餅, ou plus si la famille de la jeune fille est composée d'un grand nombre de membres ; si au contraire la

jeune fille n'a pas de parents, on néglige d'en envoyer ; car ces gâteaux sont destinés à être distribués par parts égales à tous les parents ou alliés.

Au jour de l'an, nouvel envoi de présents. Cette fois l'argent domine : cinquante à soixante taëls en argent ; dix à vingt mille sapèques (10 à 20 dollars) ; huit boîtes de gâteaux.

A cet envoi le père du jeune homme joint une lettre écrite sur papier rouge par laquelle il annonce aux parents de la jeune fille le jour qu'il a fixé pour le mariage. Cette lettre se termine par une énumération de tous les parents de son fils, et de leur âge. Cette énumération a son importance. Elle fait d'abord connaître à la jeune fille la composition de la famille dans laquelle elle va entrer. Elle la fixe en outre sur la quantité de paires de souliers qu'elle va être obligée de confectionner. Dès que son mariage est décidé, l'usage veut en effet qu'une fille *Fou-jen* se mette à fabriquer autant de paires de souliers que son futur mari accuse de membres dans sa famille. Une fois la cérémonie du mariage terminée la jeune épousée distribue elle-même ces souliers aux parents de son mari. L'âge et le sexe des parents du jeune homme doivent être indiqués dans l'énumération, car les souliers de femme diffèrent essentiellement dans leurs ornements des souliers d'homme, de ceux des vieillards, de ceux des hommes faits et de ceux des enfants en bas âge.

Le jour de la réception de la lettre, un grand repas réunit chez son père tous les parents de la jeune fille.

Des cadeaux sont enfin envoyés une dernière fois par le jeune homme aux parents de sa fiancée, la veille seulement du jour fixé pour la célébration du mariage, et la composition de ces cadeaux, réglée par les parents de la jeune fille, est ordinairement la suivante :

Trente-six boîtes de gâteaux de toutes les espèces possibles ; quatre porcs, deux rôtis et laqués, deux autres non cuits ; cent mille sapèques (cent dollars) enfilés au moyen de ficelle teinte en rouge ; des feuilles de bétel et des noix d'arec, ces dernières rougies, le rouge étant chez toutes les populations de cette partie de l'Extrême-Orient la couleur du bonheur, et par suite une couleur d'heureux présage pour un nouveau ménage.

Le trousseau de la jeune femme et tout ce qui a trait au service intérieur de sa nouvelle maison sera fourni au jeune ménage par les parents de la fiancée. C'est la dot qu'elle apporte à son mari, en échange pour ainsi dire des cadeaux et de l'argent que ce dernier a fournis depuis la conclusion des préliminaires de l'alliance jusqu'au jour où il prend possession de sa femme.

Ce trousseau comprend d'une façon générale : un jupon d'été ; un jupon d'hiver, doublé et ouaté ; quatre couvertures ; quatre bracelets en or ; des bagues en or ; une collection de vestes en toile et en soie de plusieurs couleurs, à raison de quatre vestes de chaque couleur, deux en soie et deux en toile de coton, exception faite pour les couleurs jaune et rouge qui ne comportent chacune que deux vestes, une en soie, une en coton ; même assortiment en pantalons ; deux cuvettes pour le jeune homme et deux pour la jeune femme (ces quatre cuvettes,

destinées à la toilette, sont en cuivre); deux autres cuvettes pour le jeune homme et deux pour la jeune femme (ces quatre autres cuvettes sont en bois, car elles ne seront employées que pour prendre des bains de pieds); deux grandes cuves en bois pour laver les vêtements, vestes et pantalons du mari; deux cuves identiques pour le lavage des vêtements de la femme; deux supports en bois peint pour porter les cuvettes en cuivre destinées à la toilette et les serviettes; une table et une boîte de toilette munie d'une glace qui sert à la jeune femme pour peigner sa chevelure; un escabeau en bois que l'on place sous le lit pour y mettre en ordre, les unes à côté des autres, toutes les chaussures du jeune ménage; tous les objets nécessaires pour chiquer le bétel; une paire de nattes neuves pour la jeune femme; des théières, tasses à thé, des ustensiles de cuisine, marmites, casseroles, de la vaisselle, tasses, assiettes, bâtonnets, cuillers en porcelaine, fourchettes, etc.

A ce trousseau, on joint en général quelques objets uniquement destinés au jeune mari et achetés pour lui par les parents de la jeune femme; ce sont: deux éventails, un chapeau, une paire de souliers, deux pinceaux, de la toile de coton pour une valeur d'à peu près deux piastres, et deux serviettes de toilette.

Tous les objets composant le trousseau sont enfermés dans des caisses et envoyés chez le mari, la veille du jour fixé pour la célébration du mariage, sur des tables portées chacune par deux porteurs. Cet envoi est accompagné soit par l'entremetteuse elle-même, soit par l'un des parents de la jeune femme qui remet aux parents du futur les clefs des caisses, un inventaire détaillé de leur contenu, ainsi que le paquet de chaussures confectionnées par la mariée. Les porteurs des tables sur lesquelles sont disposés tous les objets se forment en cortège; ils sont précédés par un ou deux individus munis de drapeaux en andrinople rouge affectant la forme d'un rectangle étroit et allongé dans le sens de la hampe qui se termine elle-même par un bouquet de verdure. Un petit tambour et une musette chinoise à sons criards suivent les deux drapeaux et précèdent immédiatement les porteurs. A l'arrivée devant la porte de la maison du jeune homme on fait détonner quelques petits chapelets de pétards. Quelquefois, et seulement si la famille de la jeune fille est exceptionnellement riche, ses parents cachent sous les vêtements, dans l'une des caisses, quatre bracelets en or et une somme de deux à trois cents taëls en argent. Toute la famille du jeune homme assiste à la réception des cadeaux et du trousseau et à l'ouverture des caisses. C'est le moment que choisissent les parents de ce dernier pour envoyer dans le même appareil, chez la fiancée, les derniers cadeaux dont nous avons parlé plus haut: boîtes de gâteaux, porcs, sapèques et bétel.

Quelques jours avant celui qui a été fixé pour la conduite de la jeune femme chez son mari, — et l'on a choisi pour cela le meilleur des jours fastes indiqués par le calendrier, — tous les membres de la famille de la fiancée viennent en visite chez elle, et lui apportent à leur tour, et selon leur état de fortune, des cadeaux de toutes sortes: des bracelets, des bagues en or ou en argent, des vêtements ou simplement des étoffes pour en confectionner, des épingles de tête,

des souliers, voire même de l'argent. Les amies d'enfance viennent elles aussi et apportent leur petite offrande. Bien que destinés à la jeune femme, tous ces présents, quels qu'ils soient, sont remis directement à ses parents qui prennent fort exactement note de toutes les personnes qui les offrent. L'étiquette *fou* leur impose en effet de rendre politesse pour politesse, et ils n'y devront pas manquer chaque fois qu'à l'avenir une des personnes qui est venue apporter des cadeaux à la fiancée, se trouvera sur le point de marier sa propre fille.

C'est à peu près dans cette période où elle reçoit les cadeaux que la fiancée, généralement, commence les lamentations prescrites par les coutumes indigènes. Dans certains cas cependant, elle les a déjà commencées depuis plusieurs jours ; la durée de cette manifestation n'est soumise à aucune règle. Mais elle est absolument obligatoire et celle qui ne s'y soumettrait pas encourrait le mépris public.

On nous a cité le cas d'une jeune Annamite qui, volée à l'âge de trois ou quatre ans par des pirates dans le Delta du Tonkin, fut vendue à une famille de *fou jen* fixée dans les environs de Long-tcheou. Quand elle arriva à l'âge nubile, ses parents par droit d'achat la fiancèrent à un jeune indigène. Jamais la jeune fille ne voulut se livrer aux lamentations prescrites par les rites : elle n'avait aucune raison de se lamenter en quittant une famille qui n'avait d'autre titre à sa reconnaissance que de l'avoir achetée à des pirates, et qui, en l'adoptant comme leur fille, l'avaient irrévocablement séparée de ses ascendants naturels. Malgré toutes leurs supplications, les parents indigènes de la jeune fille ne purent obtenir d'elle qu'elle sacrifiât à la règle. Pour échapper au déshonneur qui les menaçait, ils tournèrent la difficulté en rouant de coups la jeune rebelle ; elle dut alors se résigner à la manifestation exigée.

La jeune fille est aidée dans cette opération laborieuse par ses voisines et ses amies qui lui tiennent constamment compagnie jusqu'au moment où elle quitte la maison paternelle pour entrer dans celle de ses beaux-parents.

Voici le thème général de ces lamentations ; elles sont assez curieuses, parce qu'elles font connaître mieux le détail des mœurs et la mentalité de ces populations.

La jeune fille pleure en premier lieu ses ancêtres, ceux devant la tablette de qui monte la fumée de l'encens, sur l'autel de famille, aux jours de grandes fêtes, et qu'elle va quitter pour toujours. En termes amers elle leur reproche d'être la cause de son sexe. Que n'est-elle un homme ? Que ne lui ont-ils évité la douleur d'être femme et d'être réduite à son actuelle condition, si misérable ?

Puis elle pleure le père et la mère qu'elle va être obligée de quitter ; et sa tristesse passant brusquement à la colère, elle mêle ses imprécations à ses larmes. Elle les remercie ironiquement d'avoir fait d'elle une fille. Pourquoi ne l'ont-ils pas tuée le jour de sa naissance ? Pourquoi l'ont-ils laissée vivre ? Ne savaient-ils donc pas qu'un jour viendrait où cette fille à laquelle ils donnaient la vie devrait quitter pour toujours la maison paternelle, ce toit que la fumée de l'encens remplit du souvenir des ancêtres disparus ? Il leur était donc bien

agréable de penser qu'un jour leur enfant disparaîtrait avec un inconnu, entrerait en qualité de servante sous le toit d'autrui ! Quel bonheur d'être un garçon ! de n'être jamais contraint à s'éloigner de la maison natale ! Sa condition à elle est pitoyable : ne va-t-elle pas être forcée de partir, d'aller travailler sous les ordres de l'étranger qui la rudoiera peut-être si elle n'obéit pas ponctuellement, qui usurpera dans son cœur et sur sa personne, sans y posséder aucun titre, la place de son père et de sa mère !

Elle pleure les autres membres de sa famille dont elle va être obligée de se séparer aussi. Mais ils n'échappent pourtant pas, eux non plus, à ses reproches. Est-ce qu'ils n'auraient pas dû intervenir, voyant que son père et sa mère étaient décidés à la laisser vivre, et, par une prompte mort, lui épargner les chagrins de l'existence ?

Elle passe alors du reproche à la prière, elle conjure ses parents, son père et sa mère eux-mêmes, de ne plus laisser vivre désormais aucune des filles qui pourront encore naître sous leur toit, de façon à éviter à ces pauvres créatures de tomber plus tard dans la triste condition où elle se voit elle-même actuellement plongée.

Elle pleure ensuite ses voisines qu'elle va quitter, elles aussi, pour toujours. Elle pleure ses amies d'enfance et, chaque fois qu'une personne nouvelle pénètre dans la maison pour apporter les cadeaux d'usage, c'est le signal d'une recrudescence de cris et de larmes.

« Pourquoi ces cadeaux ? pourquoi ces bracelets et ces parures de tête ? pourquoi ces vêtements ? pourquoi cet argent ? Demain, dans quelques jours, tout sera fini, le fil de ma triste vie sera tranché. Il ne vous sera plus donné de contempler les traits de votre parente, de votre voisine, de votre amie. Déjà mon cercueil est prêt, déjà la toilette dernière est commencée pour le repos éternel ! Que ne m'apportez-vous, au lieu de ces cadeaux inutiles, quelques paquets de bougies et de pétards, quelques lingots de papier (pour des funérailles) ? Voilà les seuls cadeaux qu'il convient de me faire ! »

Puis viennent les recommandations touchantes à la petite sœur non mariée, au grand frère aîné, qu'elle adjure de prendre soin à sa place des vieux parents, de la bande des petits frères et des petites sœurs. « Veille bien sur tes frères, dit-elle au frère aîné ; ne les bats point ; fais-les aller à l'école apprendre les caractères ! »

Si la jeune fille n'a point de frère ni de sœur, c'est à l'une de ses cousines qu'elle recommande le père et la mère qui vont désormais rester seuls. Puis les invectives recommencent. L'entremetteuse y a la plus large part : « Toi qui es venue ici enjôler mes parents par de mielleuses paroles, toi qui, par ton artificieux langage, les as décidés à se défaire de leur fille, toi qui, dans un but de lucre, sèmes ainsi la désolation dans une famille, sois maudite ! que ta mort soit ignominieuse ! que tous tes parents partagent ton sort d'infâmie !... » Puis, c'est le tour des marchands qui, en procurant à son fiancé les cadeaux envoyés à ses parents, ont également contribué à la séparation imminente.

Enfin le ton s'apaise. D'une voie éteinte, au milieu de ses larmes, elle remercie son père et sa mère de ce qu'ils ont fait pour elle depuis le jour où elle est née ; sa famille, de l'intérêt qu'elle a bien voulu lui témoigner en lui apportant les nombreux cadeaux qu'elle voit autour d'elle. Pour elle, c'est fini, la voilà morte...

Et ses plaintes continuent tant qu'elle a du souffle et surtout tant que la présence sous le toit paternel d'une parente, d'une amie ou d'une voisine, nécessite cette hypocrite et bruyante manifestation d'une douleur rarement ressentie. De temps en temps, elle s'interrompt, sèche ses larmes, grignote avec les visiteuses quelques pincées de graines de pastèques, jette un coup d'œil sur un bijou apporté, échange quelques paroles avec une amie qui entre ou qui sort.

En sus des objets dont nous avons déjà donné l'énumération, et que le jeune homme fait porter chez les parents de sa fiancée la veille du jour où il la fera chercher, il envoie trois cierges. L'un est en bois, les deux autres en suif de porc ; tous trois sont ornés, sur un fond rouge, de dragons aux couleurs éclatantes. Le premier sera placé au milieu de l'autel des ancêtres, les autres serviront le lendemain à la cérémonie qui précédera le départ de la jeune fille de la maison paternelle.

Le grand jour arrivé, on dispose dans la grande salle de la maison de la jeune fille une table sur laquelle sont placées dix tasses contenant dix espèces de mets apprêtés à l'avance. Chaque tasse est munie d'une paire de bâtonnets. La table porte encore, plantés dans deux chandeliers de bois, d'étain, de porcelaine ou de faïence vernissée, les deux cierges de suif enluminés que le mari a envoyés la veille. Devant la table, une chaise, et sur la chaise, un cous-in. Pendant toute la durée de ces préparatifs la jeune mariée reste cachée dans l'appartement intérieur. Il est à peine besoin de dire que ses lamentations redoublent de violence. Elle est entre les mains de vieilles femmes qui, malgré sa résistance, finissent par la coiffer tant bien que mal (mais plutôt mal que bien, ce qui est extrêmement décent), et par lui faire revêtir le costume de mariage.

Ce costume est assez compliqué. La coutume prescrit qu'il doit être composé de cinq vestes superposées ; l'extérieure, qui est la plus courte, est en soie noire ; les quatre autres vestes augmentent graduellement de longueur de façon que chacune dépasse celle qui lui est superposée : la présence des cinq vêtements prévus par le rituel peut être ainsi facilement constatée. Ces quatre vestes sont généralement de couleurs variées et vives, presque toujours verte, jaune, rouge et fraise écrasée. Par dessus ces vêtements, la jeune épouse endosse une veste et un jupon rouge. La couleur rouge joue dans ce pays le même rôle que chez nous la couleur blanche, à cette exception près que le blanc est pour nous un symbole de pureté, de chasteté et d'innocence, tandis qu'ici le rouge, comme d'ailleurs dans toute la Chine, n'implique d'autre idée que celle de bonheur. On ne saurait d'ailleurs, sans naïveté ou sans imprudence, étant

donné les mœurs assez relachées de ces populations, croire à l'innocence de la mariée [1].

Quand l'habillement de la jeune fille est terminé, on lui passe au cou deux chaînes d'argent qui laissent pendre sur sa poitrine un poisson ou un cheval en argent repoussé et trois grelots de même métal.

Voilà donc la mariée prête ; à cause de sa résistance, elle n'est généralement pas de mieux ajustées : la coiffure surtout pèche, mais c'est un signe de fidèle observance des coutumes transmises par les ancêtres, donc de bonne éducation, que d'arriver chez un mari dans ce désordre de toilette.

Tous les membres de la famille sont réunis dans la grande salle et attendent en causant, en buvant du thé et en grignottant des graines de pastèques. Bientôt arrivent huit femmes. Elles sont envoyées par le mari et viennent annoncer qu'elles précèdent la chaise envoyée pour chercher la mariée. On les fait entrer, on les invite à s'asseoir et on leur offre le thé, le bétel et les graines de pastèques. Elles repartent bientôt et la famille de la jeune fille détache un nombre égal de parentes pour les accompagner. Lorsque les huit annonciatrices sont de retour à la maison du mari, celui-ci envoie chez sa fiancée la chaise dans laquelle elle

---

[1] Le *Long tcheou ki lio* dit : « Chaque année, durant la troisième ou la quatrième lune les jeunes garçons et les jeunes filles des différents villages se réunissent pour chanter des chansons à couplets alternés. Les gens des villages voisins viennent, en apportant leurs provisions, assister à ces sortes de concours. Chaque rassemblement ne comprend pas moins de mille personnes toutes âgées une vingtaine d'années d'environ. Les indigènes prétendent que si ces réunions étaient interdites ou empêchées par une cause quelconque les moissons de l'année ne pourraient arriver à maturité et de nombreuses maladies épidémiques s'appesantiraient sur la population ».

Ces réunions sont souvent prétexte à accordailles. En chantant ces chansons à couplets alternés, le jeune homme et la jeune fille qui se font vis-à-vis se déclarent mutuellement leur amour. Il faut avouer aussi que ces réunions donnent lieu à des scènes d'une grande licence : souvent les couples qui se sont découvert un penchant mutuel s'égarent dans les buissons voisins et dans les herbes de la jungle pour y prendre les arrhes du futur mariage. Les mandarins chinois n'ont jamais pu interdire de pareilles coutumes. Leur interdiction eût amené à bref délai le soulèvement de tout le pays.

Dans un autre passage, l'auteur du *Long tcheou ki lio* revient sur cette coutume qu'il réprouve : « Les jeunes gens et les jeunes filles dans cette région aiment se promener par couples en chantant des chansons. Cette coutume est loin d'être recommandable. Elle n'en est pas moins pratiquée dans toute l'étendue de la province de Yue si, 粵 西 (Kouang-si). Long-tcheou appartient en effet à la région la plus reculée du pays des barbares du sud, et les indigènes qui ont hérité cette coutume de leurs ancêtres et la voient pratiquer quotidiennement autour d'eux n'ont nulle raison d'en prendre ombrage. Le proverbe dit : Vous pouvez perfectionner leur éducation; vous n'arriverez jamais à déraciner leurs coutumes. Vous pourrez améliorer leur administration ; vous ne pourrez jamais toucher à ce qu'ils ont l'habitude de considérer comme étant leur avantage. Est-ce que ce proverbe ne s'applique pas merveilleusement aux populations indigènes de Long-tcheou ? »

doit monter et le cortège qui doit l'accompagner. Il fait partir deux chaises, l'une rouge, l'autre bleue : la première est destinée à la mariée et porte, accrochés sur le panneau postérieur, cinq objets symboliques : un tamis, une touffe de riz ou à son défaut un balai, un abaque (*soan pan* chinois), une paire de ciseaux, une arbalète. Il nous a été impossible de connaître la signification de ces divers ustensiles.

On fait choix pour aller quérir la mariée d'une jeune fille de la famille du jeune homme. On l'habille de rouge des pieds à la tête ; avant son départ, le mari s'agenouille devant elle, lui présente une tasse de thé et lui adresse quelques paroles pour la remercier d'avoir bien voulu accepter ce rôle de messagère. La jeune fille monte alors dans la chaise rouge et se fait précéder de la chaise bleue vide. Musique en tête, elle se rend à la maison de la mariée, où elle est reçue par la femme qui aura tout à l'heure pour mission de suivre la mariée chez son mari. Cette femme fait entrer la jeune fille dans la salle commune ; on lui offre du thé et on la reconduit jusqu'à la chaise bleue dans laquelle elle effectuera son retour. Enfermée dans cette chaise, elle doit attendre la fin des cérémonies qui vont avoir lieu dans la salle commune avant le départ définitif de l'épousée. Celle-ci, déjà habillée et coiffée, est toujours confinée dans l'appartement intérieur. La musique commence à jouer devant la porte, et une femme d'âge moyen, née à une époque réputée heureuse, est désignée pour l'aller chercher ; elle la fait asseoir sur la chaise au coussin, devant la table dressée que nous avons décrite. Deux hommes jeunes, nés également à une heureuse époque, se tiennent debout de chaque côté de la table. On choisit toujours deux hommes qui jouissent déjà d'une saine et nombreuse famille. Ils sont chargés d'allumer les cierges : celui de droite doit procéder à cette opération avec la main gauche, celui de gauche avec la main droite.

L'épousée, tout en continuant ses lamentations, et soutenue par la femme qui est allée la chercher tout à l'heure, fait alors les génuflexions rituelles devant l'autel des ancêtres ; puis Elle se prosterne devant son père, sa mère, et devant tous ses parents assemblés. Cette cérémonie terminée, elle reprend sa place sur la chaise au coussin. La femme qui l'a soutenue saisit sur la table une des paires de bâtonnets qui s'y trouvent déposées, la lui présente et l'engage à prendre quelque nourriture. La jeune femme puise alors par trois fois dans chacune des dix tasses, mais ne fait que le geste de porter à sa bouche les mets qu'elles contiennent.

Ce simulacre de repas étant terminé, le moment est venu de porter la jeune fille dans la chaise rouge ; elle recommence ses lamentations, elle oppose une résistance désespérée, et l'édifice de sa coiffure subit encore de graves atteintes. Enfin la voilà enfermée. Le père de famille debout sur le seuil de la porte prend d'une main une tasse remplie de grains de riz et de l'autre un couteau. Il répand le contenu de la tasse sur la chaise rouge et, quand le dernier grain est tombé, il brise la tasse avec le couteau.

Que signifie cet acte ? On nous a affirmé que c'était une espèce de conjuration destinée à écarter les mauvais esprits [1] : chez les *T'ou jen*, en effet, toute fille non mariée et, en général, toute femme, est considérée comme le domicile d'élection des mauvais esprits. On pourrait y voir de préférence, nous paraît-il, une opération symbolique dont le but serait de souhaiter à la jeune femme une postérité aussi nombreuse que les graines de riz renfermées dans la tasse. Néanmoins il convient de s'en tenir à l'opinion des *T'ou jen*.

La musique se met à jouer, les pétards éclatent, et le cortège nuptial se met en branle dans l'ordre suivant :

la musique composée de musettes criardes,

un coolie portant sur son dos deux paniers contenant des tisons fumants dérobés à l'âtre de la maison paternelle,

deux porteurs de lanternes,

une femme portant, contenu dans un vase, un citronnier ou un oranger en fruits,

la chaise bleue dans laquelle a pris place la jeune fille qui est venue chercher la mariée de la part du mari,

la chaise rouge contenant la mariée elle-même,

enfin, à la queue du cortège, une troisième chaise, de couleur bleue aussi, dans laquelle s'installe la parente de la mariée chargée de l'accompagner.

A ce cortège se joignent quelquefois, si les familles qui s'unissent occupent dans leur clan une position officielle, une série de porteurs d'étendards et de tablettes honorifiques.

On arrive ainsi à la maison du mari. Les trois chaises s'arrêtent à la porte. La jeune fille vêtue de rouge, messagère du mari, descend la première et fait descendre la femme déléguée par la famille de l'épousée et l'introduit dans la maison. De même que chez la jeune fille, une table est dressée au milieu de la

---

(1) La croyance aux esprits est extrêmement répandue dans les deux Kouang, et elle donne naissance, en certaines localités, à des pratiques particulières. C'est ainsi que « dans la préfecture de 2e classe de 全州 Ts'iuan tcheou, d'après le *Long tcheou ki lio*, il existe un usage suivant lequel des individus se mettent à parler ou à agir sous l'influence d'esprits qui prennent possession de leurs corps. On croirait en assistant à l'une de ces séances de possession, être le spectateur d'une représentation théâtrale. Une dizaine d'individus s'assemblent la figure couverte de masques représentant des esprits de toutes sortes. Ils se disposent en rang, munis de couteaux et de lames fourchues. Ils se mettent ensuite à bondir et à chanter en brandissant leurs armes. Cette cérémonie doit durer régulièrement trois jours et trois nuits pendant lesquelles il se mène un grand bruit de cymbales de cuivre entremêlé de son rauque et sourd produit par des cornes de buffles. On égorge un animal et l'on en répand le sang goutte à goutte sur le sol, en manière de libation. Puis toute l'assistance se prosterne la face contre terre par trois ou quatre fois. Il est impossible de livrer à une pareille cérémonie si l'on ne peut y consacrer plusieurs dizaines de mille sapèques. » « Il est indéniable, ajoute Houan Yu, que certaines personnes ont obtenu la fortune ou une guérison après avoir accompli des cérémonies de ce genre ; c'est absolument inexplicable. »

salle principale : sur cette table sont aussi déposées dix tasses remplies de mets différents, des paires de bâtonnets, et deux cierges. Deux jeunes hommes se tiennent de chaque côté de la table et allument les cierges celui de droite avec la main gauche, celui de gauche avec la main droite.

La parente de la mariée étant entrée, on la fait asseoir devant la table ; elle reçoit une paire de bâtonnets et les plonge par trois fois dans chacune des tasses, mais n'absorbe rien des aliments qui s'y trouvent. Elle fait en outre le simulacre de boire quelques gouttes du vin de riz contenu dans des tasses rangées sur la table ; puis elle se lève et se retire de côté pour aller boire le thé et chiquer le bétel qui lui sont offerts. Pendant tout ce temps, la mariée est restée dans la chaise rouge à la porte de la maison. Le mari sort alors de la salle en vêtements de grande cérémonie. Il tient à la main un petit éventail blanc dont il se sert pour frapper trois coups distincts sur la chaise rouge, lève le rideau de la chaise, fait le geste de donner un coup de pied à une personne imaginaire, et se retire gravement. Nous n'avons pu parvenir à nous faire expliquer la signification de ce geste. C'est l'usage, disent les *T'ou jen*, et cette raison les satisfait pleinement.

Une vieille femme se présente, prend la jeune mariée sous les bras et l'aide à sortir de la chaise, puis à marcher, car la bienséance l'oblige à se traîner d'une façon lamentable. Elle tient la tête obstinément baissée et se couvre la figure de son éventail tandis qu'avec son mouchoir elle étanche ses larmes ; ainsi elle dérobe ses traits aux regards indiscrets. Arrivée dans la grande salle, toujours soutenue par son aide, elle fait avec son mari, sous la direction d'une matrone experte dans la connaissance des rites, les prosternements aux quatre points cardinaux, les génuflexions devant l'autel des ancêtres, devant le père et la mère du marié, puis devant tous les autres membres de la famille présents à la cérémonie. Le couple est alors introduit dans la chambre nuptiale. Une table y est dressée, sur laquelle sont disposées sept ou neuf tasses contenant des mets différents, deux petites bougies et deux lanternes allumées. Une autre table supporte des bâtonnets d'encens en ignition et le citronnier ou l'oranger qui tout à l'heure était porté dans le cortège nuptial. Cet arbuste couvert de fruits est peut-être le symbole des enfants qui naîtront de l'union contractée en ce jour. Encore un point sur lequel les *T'ou jen* que nous avons interrogés n'ont pu nous satisfaire.

La jeune femme s'assied en face de son mari devant la table servie. Deux vieilles matrones leur mettent en mains une paire de bâtonnets et les engagent à goûter aux mets placés devant eux : c'est la fin des cérémonies du mariage.

Le soir de ce jour, un grand repas réunit à la même table, dans la maison du jeune homme, tous les membres de sa famille et tous ses amis. Souvent, les deux ou trois jours précédents, des repas de ce genre ont déjà eu lieu aussi bien chez la jeune fille que dans la maison du jeune homme.

Aussitôt après son arrivée chez son mari, et pendant trois jours pleins, la jeune femme est condamnée à une sorte de réclusion dans la chambre nuptiale.

Ce n'est qu'au bout de ce temps qu'elle se montre enfin, et en signe de soumission absolue à ses beaux parents, fait chauffer l'eau destinée à leur toilette ; elle la leur apporte elle-même et leur fait cadeau de deux serviettes neuves. Ce service rendu, elle se prosterne devant eux et reçoit généralement, quand elle se relève, une bague ou bien une somme d'argent. Elle prépare ensuite le repas de ses beaux parents ; ce repas terminé arrive une vieille femme qui sera chargée d'accompagner la jeune épouse chez tous les membres de sa nouvelle famille à qui elle doit une visite. C'est au cours de ces visites, qu'immédiatement après les prosternements rituels, elle présente à chacun la paire de souliers qu'elle a confectionnés à son intention avant le mariage. Elle accompagne ce présent du don d'une serviette. L'usage veut qu'elle soit gratifiée en retour d'un petit cadeau en argent qui, selon les ressources du donateur, varie entre quatre cents et mille sapèques. Ce n'est que lorsque tous ses devoirs sont remplis qu'il est permis à la jeune femme de retourner voir son père. Son mari fait de son côté cette visite, mais ne peut accompagner sa femme. Celle-ci part à l'avance : le jeune homme la suit à quelque distance. Il fait apporter avec lui des gâteaux et un porc, et arrivé chez les parents de sa femme, il se prosterne devant l'autel des ancêtres et fléchit les genoux devant son beau-père et sa belle-mère, qui lui font quelquefois cadeau, lorsqu'il se relève, d'une bague en or. C'est alors son tour d'aller faire visite à tous les parents de sa femme qui lui font également à cette occasion des dons en argent de cent, deux cents ou mille sapèques suivant leur fortune. Les visites terminées, la nouvelle épouse demeure jusqu'au soir dans la maison paternelle où elle reçoit ses amies tandis que son mari rentre seul chez lui. A peine y est-il revenu que ses beaux-parents l'invitent, par lettre, à un dîner auquel ils n'assisteront pas eux-mêmes; les seuls convives sont avec leur gendre, les proches parents de leur fille ; avant que le repas ne commence, le maître de la maison présente à son gendre chacun des invités en énonçant à haute voix son nom et ses titres, s'il en a, puis il se retire. Le dîner fini, le marié rentre chez lui escorté de quatre porte-lanternes, deux qui sont venus de sa maison et deux autres au service de ses beaux-parents.

Dans la suite la jeune femme peut aller dans sa famille quand il lui plaît : elle choisit cependant pour cette visite les jours pairs du mois et ses parents doivent l'envoyer chercher par une femme âgée.

Lorsqu'une jeune femme devient enceinte, au bout du troisième mois de grossesse, elle fait venir sa mère chez ses beaux-parents. Celle-ci apporte avec elle des poulets et du porc ; elle paie de ses deniers une sorcière qui, par des sacrifices, intéressera les esprits à la grossesse de la jeune femme et les lui rendra favorables. Cette cérémonie a lieu dans la maison même des époux ; quand elle est terminée, un grand repas réunit les membres des deux familles, les amis et les voisins ; c'est la mère de la jeune femme qui en fait les frais.

Trois ou quatre mois après, c'est au tour de sa belle-mère d'appeler une sorcière pour les sacrifices rituels et d'offrir un nouveau banquet.

Lorsqu'arrive le jour de la délivrance, un repas est préparé par la belle-mère pour l'accouchée. Ce repas se compose invariablement de riz, d'un coq cuit au vin de riz, et de pieds de porc cuits au gingembre et au vinaigre. Du coq qui lui sera ainsi offert la jeune femme ne pourra manger ni la tête, ni les pattes, ni les ailes.

Plusieurs sages-femmes aident à l'accouchement, on les appelle en langue t'ou *Ha-kan-chap-ko*. La science de ces opératrices est des plus rudimentaire : ainsi que les sages-femmes annamites, elles s'imaginent qu'il faut, après l'accouchement, provoquer chez la jeune mère des hémorrhagies aussi abondantes que possible : c'est ainsi que sera expulsé le sang vicié. Alors que dans le Delta du Fleuve Rouge, les sages-femmes pénétrées de cette idée massent et quelquefois piétinent le ventre de l'accouchée, nous avons vu employer à Long-tchéou dans le même but un procédé encore plus étrange : il consiste à lui bassiner le ventre avec une sorte de poêlon rempli de charbons allumés. Faut-il ajouter que cette opération a été suivie à bref délai de la mort de la patiente ? Les sages-femmes alors de s'écrier qu'elle avait été étouffée par le « sang vicié », dont on n'était pas parvenu à la débarrasser assez vite malgré les moyens énergiques employés.

Lorsque l'accouchement est terminé, un sacrifice est offert aussitôt à la divinité qui est censée y présider, pour qu'elle prenne soin de la jeune mère et consente à douer de toutes les qualités l'enfant qui vient de naître. Puis toutes les personnes présentes se partagent les reliefs du repas préparé pour l'accouchée par sa belle-mère et les offrandes du sacrifice. Il est d'usage que la sage-femme reste avec la jeune-mère un mois durant après l'accouchement pour lui servir d'aide et laver ses vêtements ainsi que ceux de l'enfant. De langes, il n'en n'est point question ; l'emmaillottement des enfants est absolument inconnu dans tout l'Orient chinois.

Nous avons dit que la mère de la jeune accouchée était présente pendant toute l'opération. Si cependant les douleurs ne surviennent que fort tard et si la délivrance se fait pendant la nuit, les premiers soins sont donnés par la belle-mère qui prépare également seule le repas de la malade. La mère arrive seulement au petit jour ou, du moins, aussi tôt que lui permet la distance qui sépare les deux maisons. Dans tous les cas, elle passe à côté de sa fille les cinq ou six jours qui suivent l'accouchement, de façon à lui donner elle-même les soins que réclame son état.

Dès que la naissance de l'enfant est connue des membres de la famille, ils s'empressent d'arriver apportant chacun en manière de présent une tasse de riz, une tasse de poulet cuit avec du vin de riz et du gingembre et une tasse de pieds de porc cuits avec du vinaigre. Toutes les personnes qui ont pris part aux repas donnés, soit à l'époque du mariage, soit à l'époque de la grossesse, sont également tenues par l'étiquette de venir et d'apporter à la jeune mère du riz glutineux (en chinois *nô-mi*, en langue t'ou, *khaou lou*) et des poulets. Les cadeaux en argent sont formellement interdits à ce moment.

Un mois après l'accouchement, on célèbre les relevailles. Cette fête débute par un grand sacrifice aux ancêtres du père de l'enfant, puis les beaux-parents de la jeune mère donnent un grand dîner auquel sont invités tous les parents du jeune homme et seulement le père et la mère de la jeune femme. Il est d'usage que ceux ci apportent à leur petit-fils ou à leur petite-fille, une couverture, un petit bonnet brodé, des vêtements, des bracelets et aussi quelques victuailles, poules, coqs et riz. Tous les parents du côté du père du nourisson apportent également pour ce dernier des cadeaux consistant en bracelets ou en petites sommes d'argent.

Immédiatement après les relevailles, la sage-femme est congédiée. Elle touche comme rémunération de ses services, un taël en argent, quatre ou cinq cents sapèques de cuivre, du riz, des poulets, du porc et quelquefois même un vêtement complet.

Un mois après les relevailles on commence à raser complètement la tête de l'enfant. Puis on fait choix dans le calendrier d'un jour heureux et, ce jour arrivé, la jeune femme se rend chez son père et sa mère pour leur présenter son enfant. Elle se fait accompagner dans cette première sortie de l'une de ses jeunes sœurs ou belles-sœurs, ou si elle n'en a point, d'une femme âgée. Cette présentation de l'enfant à ses grands parents maternels dure en général une journée. Partie le matin de bonne heure, la jeune femme ne rentre que le soir chez son mari, accompagnée de domestiques ou de servantes qui sont envoyés pour la conduire, à moins que sa mère elle-même ne l'accompagne. Durant cette journée la jeune mère reçoit la visite de tous ses parents qui viennent apporter à l'enfant, qui des vêtements, qui des bracelets, qui de l'argent. La vieille mère tue également ce jour là un poulet, fait aux ancêtres un petit sacrifice et offre à dîner à tous les parents qui sont venus.

Quand l'enfant a atteint l'âge d'un an, c'est alors au tour de son père de faire à ses propres ancêtres un grand sacrifice et il invite à cette occasion ses propres parents à un grand dîner. L'apport des cadeaux recommence, vêtements, bracelets, etc.

Une dernière fête prendra enfin place, si l'enfant est un garçon, lorsqu'il aura atteint l'âge de sept ou huit ans, c'est-à-dire l'âge auquel il commencera à aller à l'école, et il est convenu de lui faire à ce moment cadeau de quelques pinceaux.

Mais toutes les unions ne sont pas nécessairement fécondes. Or l'existence d'une postérité mâle qui puisse, à la mort du chef de famille, continuer à faire monter devant l'autel des ancêtres la fumée de l'encens, est désirée dans ces populations avec autant de force que dans les familles chinoises ; il en résulte que la polygamie est pratiquée chez les *Tou-jen* et que nous voyons presque toujours s'introduire au foyer familial, une ou deux, quelquefois même trois concubines. Nous avons remarqué qu'à quelques exceptions près, surtout chez les chefs de clan, les concubines jouaient plutôt le rôle de servante que celui d'épouses de second rang. Ce sont en général des femmes achetées aux bandes de pirates qui les ont enlevées au Delta du Fleuve Rouge ou dans la région tonkinoise avoisinant la frontière.

Une femme *t'ou-jen* ne peut-elle arriver à conserver les enfants qui naissent de son mariage, ou est elle absolument stérile ? Sans parler des prières et des offrandes faites à toutes les pagodes des environs, elle emploie presque toujours le moyen suivant pour détourner la mauvaise chance qui s'acharne après elle. Elle coupe deux morceaux de bambou longs de trente à quarante centimètres chacun et elle les lie ensemble au moyen de cordes de rotin ; elle enveloppe les deux extrémités d'une étoffe rouge. Ce faisceau est placé au ras du sol en travers d'un croisement de deux sentiers et maintenu en place par de petits piquets enfoncés en terre. La femme espère qu'une personne aimée des esprits, en heurtant du pied ces deux bambous, rompra enfin le charme, et qu'elle pourra ainsi à l'avenir soit élever jusqu'à l'âge d'homme les enfants qu'elle mettra au monde, soit concevoir, si elle est jusqu'à ce moment restée stérile.

Il nous reste à dire quelques mots de l'infanticide. Il n'est que trop certain que les *T'ou jen* ne gardent par tous les enfants qui leur naissent. On nous a assuré que, dans certain clans, ce serait un déshonneur complet pour une jeune femme que d'enfanter dans les trois ans qui suivent son mariage : toute grossesse survenant dans cet intervalle donne lieu par conséquent à la pratique de l'avortement, ou, si cette pratique n'empêche pas la naissance, à la suppression du nouveau-né par strangulation, étouffement ou submersion. En général (ce fait nous a été affirmé par nombre d'indigènes, et nous avons pu le constater nous-même dans une famille voisine de notre résidence), un couple *t'ou-jen* ne garde que deux enfants mâles et une fille. Cette proportion des enfants mâles élevés par leurs parents est observée en raison de la crainte du père de famille de mourir sans descendance ; quant à la fille, c'est une question de luxe. Nous nous rappelons les doléances d'un vieux cultivateur *t'ou-jen* qui nous disait à nous-même : « Les filles sont véritablement trop chères maintenant : et les mariages deviennent presque impossibles : tant que nous avons pu aller en chercher au Tonkin, tout allait bien ; mais les « Chapeaux blancs » (c'est-à-dire nos troupes coiffés du casque colonial) tiennent maintenant le pays et il faut courir trop de risques dans nos expéditions. On s'est donc décidé à élever plus de filles que par le passé ; de cette façon, dans cette dizaine d'années, le prix des filles baissera ».

La mort

Aussitôt qu'un décès est survenu dans une famille *t'ou-jen*, la première chose à faire est de consulter le calendrier [1] pour connaître si l'heure et le jour du

---

[1] Dans toutes les cérémonies, dans tous les actes de la vie chinoise et, par contrecoup, de celle des *T'ou-jen* fixés en pays chinois, ce petit livre joue le rôle d'oracle familial, toujours consulté et toujours écouté. Il jouit d'une sainte vénération et nous avons oui-dire qu'après avoir servi son temps, le calendrier est souvent conservé avec soin par de pieuses mains ; et lorsqu'un membre de famille meurt, pour le munir d'un bon viatique, on place dans son cercueil le plus ancien exemplaire des calendriers conservés.

trépas du défunt sont fastes ou néfastes. Dans ce dernier cas, aucune cérémonie ne peut être faite ; étendu sur son lit de mort, le cadavre ne pourra être traité selon les rites que le premier jour faste à venir Le jour et l'heure de la mort sont-ils propices, on procède à l'accomplissement des rites funéraires et l'on s'empresse d'aller quérir les bonzes qui font à ce moment leur première et peut-être unique apparition dans la vie des Indigènes.

En attendant l'arrivée de ces ministres du culte, tous les membres de la famille prennent le deuil, c'est-à-dire qu'ils s'enroulent la tête d'un turban blanc ou, plus rarement, attachent par dessus leurs vêtements une ceinture blanche. L'achat d'une partie de la toile de coton qui doit servir à cet usage et sa répartition entre les différents membres de la famille incombe au fils du défunt Les parents les plus proches, ceux qui par conséquent doivent garder le deuil le plus longtemps, reçoivent la quantité d'étoffe nécessaire pour se confectionner trois turbans ; aux parents éloignés qui ne portent le deuil du mort que pendant un laps de temps relativement court, il n'est fait don que d'un seul turban. Il est également d'usage que le fils du défunt fasse présent d'un morceau de toile blanche aux voisins et aux voisines avec lesquels son père entretenait des relations cordiales, car, en souvenir de leur amitié, ils porteront le deuil durant quelques jours. Une partie de la toile que le fils du mort distribue ainsi aux parents et amis est fournie d'ailleurs par les parents eux-mêmes. Dès que la nouvelle du décès leur parvient la coutume veut que les proches parents se présentent aussitôt à la maison mortuaire et apportent en guise de présent chacun quatre pieds de cette étoffe, et quatre pieds d'étoffe rouge. C'est sur ces offrandes que le fils prélève ce qui est nécessaire pour mettre ses parents à même de porter le deuil ; ils n'achètera de ses propres deniers que la quantité nécessaire en surplus. L'andrinople rouge est mise de côté ; elle servira de linceul au moment de la mise en bière.

La cérémonie du lavage du cadavre prend immédiatement place après la distribution des turbans. On étend le corps par terre sur une natte dans la salle principale, les pieds en avant du côté de la porte, la tête du côté du mur du fond ; le cercueil est placé, ouvert, à sa droite. A droite également et contre au mur, est disposée une table portant quelques images bouddhiques, des bougies, des bâtonnets d'encens qui brûlent doucement. Le cadavre est recouvert des pieds à la tête d'un long morceau d'étoffe. A droite, à hauteur de ses pieds et tout près du cercueil, on dépose un poulet et une tasse de riz cuit à l'eau sur laquelle est placé un œuf dur dans sa coquille. De chaque côté de cet œuf on plante dans la tasse de riz deux bâtonnets neufs en bambou taillés à leur extrémité en papillottes, et auprès de la tasse on allume deux bougies. A gauche du mort et à même sur la natte sont déposés un bambou servant à porter des charges en balancier, et une enfilade de mille sapèques de cuivre. Une autre enfilade de même nombre de ces petites pièces de monnaie de bronze est déposée à droite du cadavre qui tient dans sa main droite la pipe qu'il fumait ordinairement et un petit sac contenant des feuilles de tabac.

Lorsque les bonzes ont achevé la lecture de leurs prières, — ce qu'ils font à côté de la table dont nous avons parlé — , le fils du défunt s'agenouille devant les pieds de son père et appuie son front sur le sol presqu'à le toucher. Revêtu des habits blancs du grand deuil, d'une main il tient un couteau la pointe en haut. Le chef des bonzes se met à droite ; il a en main un sabre avec lequel il décrit dans l'air des courbes au-dessus de la tête du fils prosterné, en marmottant des prières ou plutôt des invocations, en langue *t'ou-jen* archaïque, qu'il termine par un cri assez fort, sorte de hurlement ; en même temps, il fend l'air de trois coups de sabre. Le fils se relève aussitôt, et sort de la maison en pleurant soutenu sous les bras par deux personnes. Devant la porte, à l'extérieur de l'habitation, il trouve toutes les femmes qui sont restées assemblées là pendant la cérémonie précédente ; elles ont la tête encapuchonnée dans une pièce d'étoffe blanche dont elles tiennent les extrémités dans chacune de leurs deux mains.

Le cortège se met alors en route pendant que l'on fait éclater trois gros pétards. En tête marchent la musique composée des mêmes musettes criardes que pour le mariage, et le porteur de pancartes laudatives. Immédiatement après vient un homme portant derrière lui, à l'extrémité d'un bambou placé sur son épaule, un panier du genre de ceux qui servent pour aller au marché ; on y a placé une vieille tasse remplie des cendres du foyer de la cuisine dans laquelle sont plantées quelques bougies allumées. De la même main qui tient le bambou, l'homme porte aussi un tison allumé dérobé au foyer de la cuisine. Derrière lui, marchent d'abord un homme tenant une cuvette à la main, puis deux autres qui portent une table sur laquelle brûlent deux bougies et où sont entassés des lingots en papier doré. Le fils du défunt vient ensuite, soutenu sous les bras par deux parents, et tenant son couteau à deux mains ou sur l'épaule. La portion masculine de la famille, des amis et des voisins, le suit, puis viennent les femmes, conduites par la fille aînée du défunt ; celle-ci porte sur l'épaule une sorte de louche en bois de bananier emmanchée d'un bambou, les autres filles et la femme du fils portent de la même manière des baguettes ou des bâtons en bambou.

Tout ce cortège défile, personne par personne, dans le sentier conduisant à la rivière ; la musique joue, hommes et femmes pleurent et se lamentent.

Dès que l'on est arrivé sur la berge, trois pétards retentissent ; le fils s'arrête et s'agenouille, le front contre le sol, en pleurant et en tenant son couteau la pointe en l'air. On plante dans le sable de la rive quelques bâtonnets d'encens que l'on allume. Puis, pendant que les bonzes récitent les prières, l'homme qui a porté le panier et le tison fumant s'avance jusqu'au bord de l'eau ; prenant aux mains de celui qui l'a suivi la cuvette qu'il apportait, il la plonge dans la rivière et la remplit d'eau. Puis il jette au fil du courant le tison, le panier et la tasse de cendres. Au moment où il gravit la berge, trois pétards éclatent et les lamentations redoublent. Lorsqu'il arrive devant le fils du défunt, celui-ci se lève, et le cortège se remet en marche dans le même ordre que

précédemment, la fille aînée du défunt ayant rempli sa louche de l'eau de la cuvette. La musique joue toujours, mais les pleurs et les lamentations ont complètement cessé.

Dans cette procession, le fils du défunt, sa femme, les autres enfants et les petits enfants sont seuls revêtus de costume entièrement blanc de grand deuil. Les autres parents mâles portent le turban blanc et la ceinture blanche, nouée sur le ventre et dont les deux bouts retombent par devant. Les parents portent un voile blanc, ainsi que la ceinture blanche. Tous ont leurs cheveux défaits; pour qu'ils ne retombent pas sur leur figure, les femmes s'entourent la tête d'un petit bandeau blanc qui les maintient en arrière. Les voisins, les amis ne défont pas leurs cheveux ; ils portent uniquement le turban blanc ; il en est de même de leurs femmes qui se contentent, comme nous l'avons dit, de fixer sur leur tête par son milieu le morceau d'étoffe blanche qui leur a été donné par le fils du défunt. De loin, le morceau d'étoffe ainsi placé donne tout à fait l'illusion du capuchon d'une cagoule.

De retour à la maison mortuaire, toutes les femmes parentes, les filles du mort exceptées, se débarrassent de leur voile et, à la façon annamite, nouent leurs cheveux avec le petit bandeau blanc qui leur servait tout à l'heure pour les empêcher de retomber sur leur figure. Les autres femmes restituent au fils du défunt le morceau d'étoffe qu'elles avaient reçu et toutes se dispersent, ne laissant dans la chambre mortuaire que les parents mâles, la mère, les filles, belles-filles et petites-filles du mort.

La fille aînée prend la cuvette contenant l'eau de la rivière ; elle y verse le contenu de sa cuiller de bananier, pose cette cuvette à terre, à droite de la tête de son père, prend une serviette neuve l'imbibe d'eau et, découvrant légèrement la figure du cadavre, la lave doucement, pendant que les bonzes rallument des bâtonnets d'encens et se remettent à réciter leurs prières. Souvent aussi le lavage de la figure du mort est fait par l'aîné ou par le cadet de ses enfants mâles.

On procède immédiatement après à la mise en bière.

On met au fond du cercueil un lit de cendres empruntées au foyer domestique, on les recouvre d'une natte neuve où l'on coud neuf sapèques, une à chaque coin et cinq au milieu disposées en croix. A la place de la tête on arrange une sorte de d'oreiller composé de deux ou trois morceaux de briques, et d'une ou plusieurs tuiles creuses dans la concavité desquelles est ensuite posé un coussin de toile blanche également rempli de cendres du foyer. On revêt alors le cadavre de ses plus beaux habits, de son uniforme si c'est un chef ou un titulaire d'un brevet de mandarinat, et on l'étend dans le cercueil. On le recouvre ensuite de la même pièce d'étoffe qui le recouvrait tout à l'heure et, pour que le corps ne puisse pas bouger dans un cercueil lorsqu'on le changera de place, on remplit tous les vides avec l'étoffe d'andrinople que les parents ont apportée au premier moment, et si l'étoffe ne suffit pas, avec des bouchons de papier et de la cendre. On ferme le couvercle et on le lute avec du mastic. On ôte le poulet qui était à terre tout à l'heure et on dépose la tasse de riz sur le cercueil fermé.

Cette opération se fait sans gémissements et sans pleurs de la part des personnes présentes. Le fils aîné n'y assiste en général pas. Lorsqu'elle est terminée des bonzes prennent dans leurs mains des poignées de bâtonnets d'encens allumés et se promènent autour de la bière en les agitant de façon à chasser les mauvais esprits que l'odeur de la mort n'a pas manqué d'attirer en foule ; ils dressent ensuite une table sur laquelle on dépose des tasses pleines de vermicelle, de champignons de l'espèce appelée « oreilles de bois » (*mouk gué*), et des gâteaux, offrandes faites à l'esprit du défunt. On ajoute à ces offrandes du poulet et du porc, et elles s'augmentent en outre bientôt de toutes les victuailles que les parents s'empressent d'apporter.

C'est devant cette table que les bonzes s'installent alors pour réciter leurs prières. Le soir venu, on plante devant la maison un grand mât de bambou, à l'extrémité duquel flotte une bannière blanche ; quand la nuit est tombée tout à fait, on allume des lanternes suspendues les unes au-dessous des autres le long de ce mât de pavillon ; sept lanternes indiquent que la personne morte est un homme ; neuf font connaître que c'est une femme.

Dans les familles pauvres, la toile blanche de la bannière est remplacée par du papier blanc bordé de bleu.

On installe également, soit dans la chambre mortuaire, soit devant la porte de la maison une petite enceinte conique en natte de bambou sous laquelle on dépose une tasse contenant des cendres du foyer. Au bout de quelques jours, devant la famille tout entière assemblée, les fils et filles du défunt étant revêtus de leurs habits de grand deuil et agenouillés sur le sol, le front dans la poussière, on procède solennellement, avec accompagnement de prières, à l'enlèvement de cette petite enceinte. L'examen soigneux des trous que peut déceler la surface unie de la cendre contenue dans la tasse fait connaître aux enfants du défunt, quel être son âme anime désormais, suivent qu'ils croient deviner d'après ces traces le passage et tel ou tel animal.

Le cadavre, enfermé dans son cercueil, est conservé quelque temps dans la chambre mortuaire, en général pendant deux ou trois jours. Cependant, dans les familles riches qui peuvent sans trop de gêne dépenser pour les funérailles d'un de leurs membres une somme assez considérable, on garde le cercueil sept jours ou un multiple de sept jours, si le défunt est un homme, neuf jours ou un multiple de neuf jours, si la défunte est une femme.

Le jour choisi, après consultation du calendrier, pour la mise en terre, doit être évidemment un jour faste. Dès le matin, tous les proches parents arrivent apportant les dernières offrandes, une tête de cochon, des gâteaux de riz glutineux, des bougies, des gâteaux et des pancartes blanches marchant par paires du genre, de celles qu'on appelle en langage mandarin *touei-tseu*, portant écrites en larges caractères bleus, des sentences élogieuses à l'adresse du mort. Le nom du donateur est inscrit également à l'encre bleue sur ces pancartes. Les parents éloignés apportent eux aussi leurs offrandes, mais elles sont de moindre importance, quoique de même nature que celles des parents

rapprochés : morceaux de porc, bougies, paquets de bâtonnets d'encens, lingots en papier, etc.

Si l'une des filles du défunt est mariée, l'usage veut que son mari apporte la veille de l'enterrement un cochon entier, une chèvre, un poulet cuit, du riz cuit, des lingots en papier, des baguettes d'encens, des pancartes. Il doit également mêler à ses offrandes, des champignons de l'espèce déjà mentionnée. Les offrandes des gendres sont, suivant leur importance, disposées sur trois ou quatre tables, en général sur trois. Sur la première, est placée le cochon entier entouré de riz que l'on a teint en rouge ou en bleu, ainsi que de petits animaux fantastiques, qui sont censés représenter des chats, des rats et des souris, et que l'on fabrique avec des boyaux soufflés du cochon. Sur la deuxième table, on arrange de manière à figurer une sorte de petit arbre les lingots en papier doré ou argenté qui sont destinés à être brûlés ; sur une troisième table, on plante deux bougies et l'on fait brûler deux bâtonnets d'encens.

Lorsque le gendre arrive à la maison mortuaire, il est reçu à la porte par son beau-frère et ses belles-sœurs. Il leur remet une feuille de papier blanc sur laquelle sont inscrits quelques caractères indiquant ses noms, ses titres, ses fonctions, s'il en a. Ces caractères sont lus à haute voix devant le cercueil ; après quoi le gendre fait les génuflexions rituelles et repart dès qu'il s'est acquitté de ses devoirs. La famille du défunt ne doit accepter que la moitié de ses offrandes, et lui fait à son départ un cadeau de quatre à six mille sapèques.

Lorsqu'au contraire l'un des fils du défunt est marié, sa femme doit, immédiatement après la mise en bière, se retirer chez ses parents pendant toute la durée des cérémonies mortuaires. Mais l'usage veut que son père vienne la veille de l'enterrement faire ses génuflexions devant le cercueil. Il envoie également des cadeaux dont la composition est identique à celle de ceux qui sont offerts par les gendres du défunt. Il est reçu à la porte par son propre gendre accompagné de ses frères, ainsi que par la femme du mort. Si par hasard il était auparavant en mauvais termes avec ce dernier, il se dispense de la formalité de la lettre dont nous avons parlé pour le cas d'un gendre et se contente de se prosterner devant la bière. A son départ qui s'effectue dès que ses devoirs sont remplis, on doit lui restituer la moitié de ses offrandes et lui faire également cadeau d'une petite somme d'argent.

Les voisins, eux aussi, viennent quelquefois en corps faire leurs prosternements devant le cercueil. Les cadeaux qu'ils offrent collectivement sont payés par cotisation : ils se composent de pancartes élogieuses, bougies, bâtonnets d'encens, lingots en papier, etc. Ils peuvent d'ailleurs faire leur visite immédiatement ; quant aux offrandes elles varient avec l'état de fortune des donateurs : un morceau de porc, deux à trois cents sapèques, des bougies, des baguettes d'encens, etc. Quelques instants avant que le cercueil ne soit conduit à sa dernière demeure, on dispose trois tasses de vin de riz, pour faire les libations à l'esprit du défunt, et la femme, les fils et les petits-fils, les filles, les petites-filles et les belles-filles du mort viennent une dernière fois faire devant

sa bière les génuflexions d'usage. Dès que les libations et les génuflexions sont terminées, la femme du mort rompt un de ses peignes : elle jette dans la rue le plus petit morceau et conserve le plus grand. Puis le cortège se met en marche. Une table portée par deux hommes et sur laquelle est placée la tablette du défunt tient la tête de la procession ; elle est entourée de toute la partie féminine du cortège. Elle est précédée d'une série de musettes et suivie d'un tam-tam. Au moment où le cercueil entouré de tous les hommes franchit le seuil de la maison, on fait détonner trois gros pétards et l'on tranche le cou à un poulet ou à un coq ; cette exécution a, paraît-il, pour effet d'interdire à l'âme du défunt de revenir hanter la maison où il est décédé et d'en troubler les habitants. Dans quelques districts, et notamment à Pin-Kiao, tout près de Long-tcheou, une troupe de pleureuses à gages qui prend place à la suite de la tablette, commence à ce moment ses lamentations. Entre la tablette et le cercueil marchent les bonzes qui récitent des prières, et les porteurs de bannières et de pancartes recouvertes d'inscriptions laudatives. Le cercueil, soutenu par un nombre variable, mais souvent assez considérable, de personnes, est entièrement dissimulé sous une sorte de catafalque confectionné le jour de la mise en bière. Ce catafalque est une sorte de cage de bambous recouverte de papiers de couleurs variées où dominent le bleu et le blanc, couleurs de deuil. De chaque côté et en avant du cercueil, trois individus portent chacun deux torches enflammées et fumantes faites avec des bambous. Immédiatement derrière le cercueil, vêtus du costume blanc de grand deuil et soutenus sous les bras, car la douleur est censée leur interdire tout mouvement, prennent place les enfants du défunt ; seul le fils aîné est appuyé sur un bâton recouvert de papier blanc et porte sur la tête une espèce de petite mitre évidée composée de deux cercles ou de deux demi cercles de bambous entourés de papillottes de papier blanc ; une petite houppe de coton est suspendue à cette mitre. La foule des hommes en deuil suit par derrière. On ne cesse, tout le temps du trajet, de joncher le sol de lingots en papier et de jeter en l'air de petits chapelets de pétards enflammés et de temps à autre un pétard plus gros, de façon à apaiser les esprits des airs.

Lorsqu'on est arrivé à mi-chemin de l'endroit de la sépulture, les porteurs de la tablette s'arrêtent et déposent la table sur le bord de la route. Des chapelets de pétards éclatent, la musique, le tamtam redoublent. Les femmes s'arrêtent également et se mettent à genoux dans l'herbe autour de la table. Le cercueil et ses porteurs continuent seuls leur chemin, le fils du défunt se débarrasse de son bâton et de sa mitre qu'il jette sur le sol et, quand la bière est passée, les femmes se relèvent. Elles roulent en paquet le morceau d'étoffe qui leur servit de capuchon, et le mettent sur leur tête. Les voisines et les amies qui avaient revêtu pour la circonstance le turban de toile blanche, s'en débarrassent aussi, le roulent et le mettent sous leur bras. Puis le cortège tout entier précédé de la tablette, de la musique qui ne joue plus, et des bonzes qui ont cessé leurs prières, regagne la maison mortuaire, en ayant soin de prendre un chemin différent de celui qui a été suivi à l'aller ; ils laissent le cercueil et

ses porteurs s'acheminer jusqu'au lieu de sépulture où l'attendent les fossoyeurs qui ont déjà creusé la fosse.

Au moment où le cortège rentre, trois gros pétards éclatent de nouveau. Les voisins et les amis se dispersent ; seuls, les bonzes et les membres de la famille pénètrent dans la maison. Le fils aîné du défunt prend alors la tablette et l'installe lui-même au milieu de la salle commune en arrière d'un brûle-parfum garni de bâtonnets d'encens enflammé. Le nouveau chef de la famille accomplit devant la tablette du défunt des génuflexions et des prosternements. Il se retire, reprend la tablette et la met à sa place sur l'autel des ancêtres, où elle reçoit alors les hommages de tous les membres de la famille les uns après les autres. Il est d'usage de faire cadeau, avant leur dispersion, aux voisins et aux amis qui ont accompagné le cercueil de quelques sapèques (trois ou quatre) attachées avec un fil rouge. La mission des bonzes est alors terminée et ils rentrent dans leur couvent ou leur pagode, mais les proches parents du défunt repartent aussitôt et se dirigent vers le lieu de la sépulture pour assister à la mise en terre. Dès qu'ils y sont arrivés, on fait les sacrifices aux génies du sol, à peu près identiques à ceux qui ont été offerts à l'esprit du mort. Puis le cercueil étant descendu dans la fosse, tout le monde se prosterne. La fosse est alors comblée, mais on prend soin de former au-dessus un petit tumulus où l'on place cette petite cage de bambous et de papiers de couleurs, sorte de dais, qui a été précédemment mise sur le cercueil, depuis le moment où le mort y a été enfermé. De petits piquets de bambous recouverts de papier jaune sur lesquels sont tracés au pinceau rouge quelques formules magiques, sont plantés aux quatre points cardinaux et appellent sur la sépulture la protection des divinités correspondantes aux constellations vers lesquels ils sont tournés. Deux autres petits piquets de même genre sont fichés en terre l'un aux pieds, l'autre à la tête du cercueil. Au sommet du tumulus et sous le dais, on place une tasse, et par dessus la tasse, un éventail de bambou ou un écran en papier. On plante aux pieds du cercueil quelques paquets de bâtonnets d'encens allumés, on fait brûler des lingots en papier, on dépose ensuite une série de petites tasses remplies de mets et de vin de riz et quelquefois une petite lampe à huile allumée que l'on protège du vent par deux ou trois briques ; on pleure, on se lamente et, après quelques génuflexions, tout le monde rentre à la maison.

Dans la soirée, un grand dîner réunit toutes les personnes qui, à un titre quelconque, ont fait partie du cortège ou sont venues les jours précédents apporter leurs offrandes, et l'on profite de leur réunion pour donner à chacun de ceux qui ne l'ont pas encore reçu le petit cadeau de trois ou quatre sapèques enfilées de fil rouge dont nous avons déjà parlé.

Trois jours après la famille se rend en corps au lieu de la sépulture. On fait brûler sur le tombeau les reste du dais de papier et on offre encore au mort un sacrifice.

L'usage veut en outre que, quarante neuf jours après l'enterrement, on tue un poulet à l'issue de chaque période de sept jours (ou de neuf jours) et

pendant un temps non déterminé, et que l'on aille de nouveau chaque fois faire de petites offrandes sur le lieu où le défunt a été enseveli.

Dans la suite, une pierre gravée est dressée en avant de la sépulture; elle est quelquefois encastrée au fond d'une niche ménagée dans une petite construction de briques élevée à la place du tumulus et qui affecte la forme d'une selle.

Célébration de la fête des morts ou fête *Tsing-ming* chez les *T'ou-jen*

Quelquefois, avant la célébration de cette fête, on procède à la toilette des tombes ; elles sont nettoyées des herbes folles qui les ont recouvertes durant l'année ; le sol est soigneusement ratissé à l'entour, et la petite levée de terre demi-circulaire qui enceint les *tumuli* recouvrant les cercueils d'une même famille est refaite à neuf. La grande pierre horizontale placée en avant de la principale sépulture pour servir aux sacrifices, ainsi que les inscriptions qui font connaître les noms des personnes ensevelies et la date de leur mort, sont nettoyées avec soin. Sur le sommet de chaque *tumulus* ou sur les deux pointes de l'appareil de briques en forme de selle dont il a été question, on place une motte de gazon ; dans cette motte de gazon est fichée une petite baguette de bambou d'un mètre de hauteur environ, terminée par une touffe assez fournie de longs rubans étroits de papier blanc.

L'aspect de la campagne du cirque de Long-tcheou, après cette toilette, est assez original; à perte de vue, car les *tumuli* sont disposés un peu partout et encombrent toutes les terres cultivées ou non, l'œil aperçoit cette multitude de petits panaches flottants, agités par la brise. On croirait voir des graminées d'un genre nouveau, ressemblant à cette *herbe des pampas* qui, à une autre époque, couvre également la plaine de ses longs plumets blancs, ondoyants et soyeux.

La fête des morts ne se célèbre pas exactement le jour où elle tombe ; beaucoup de familles se rendent aux tomb aux de leurs parents un ou deux jours avant ou après. Lorsque les principaux membres d'une famille sont réunis sur le lieu de la sépulture, on commence par étendre sur le sol une longue pièce d'étoffe noire que l'on fait passer sur chacun des *tumuli*. Devant le *tumulus* principal, on dispose cinq tasses remplies d'un liquide qui n'est autre chose que du sérum de sang de porc que l'on a laissé reposer quelque temps dans une cuvette. On ajoute à ce liquide des morceaux carrés ou taillés en losange du caillot qui s'est formé au fond de cette cuvette après quelque temps de repos. Devant chacun des autres tombeaux on ne met que trois tasses remplies de la même manière. Sur la pierre horizontale placée devant la tombe principale, on dispose dans un plateau de bois, cinq petites tasses à vin contenant le même mélange, mais tandis que les cinq grandes tasses sont remplies jusqu'au bord, les cinq petites tasses ne contiennent que quelques gouttes seulement. A côté et sur le même plateau, sont posées trois assiettes de riz cuit à l'eau ; celle du

milieu est teinte en rouge, des deux autres l'une garde sa couleur blanche et la troisième est teinte en jaune. On remarque en outre sur le plateau, cinq petites tasses pleines de vin de riz, deux assiettes contenant, l'une un saucisson entier et cuit, fabriqué avec de la viande de cochon pilée et du riz glutineux, l'autre des rondelles d'un saucisson identique ; une assiette remplie de morceaux de poulet ; une grande tasse renfermant un mets composé de crêpes de riz coupées en lanières étroites et cuites avec des champignons, des oignons et de la viande de porc ; une tasse moyenne garnie de vermicelle cuit avec des crevettes, des champignons et du vinaigre ; une assiette sur laquelle est étalé un morceau de gâteau de riz confectionné en faisant bouillir du riz avec un peu d'eau de chaux dans la proportion d'une tasse de cette eau pour une grande marmite, et en faisant refroidir ce mélange dans un plat à rebords où il se prend en masse. De chaque côté de la pierre gravée qui se dresse devant le *tumulus* principal, on fiche en terre des paquets de bâtonnets d'encens allumés. Devant chacun des *tumuli* latéraux on ne plante qu'un de ces paquets de bâtonnets ; et l'on dispose des offrandes composées, outre les trois tasses de sérum dont nous avons parlé, d'une assiette ou d'une tasse contenant uniquement des morceaux de saucisson. Au milieu de la route ou du sentier qui passe à proximité de la sépulture, on place dans une cuvette un morceau de tête de porc, une assiette de riz glutineux et trois tasses de vin de riz. On fait auprès de cette cuvette brûler quelques lingots en papier et des bâtonnets d'encens ; cette opération a pour but d'apaiser les esprits et de se les concilier.

Devant le tombeau principal, est construite une petite tente en toile blanche ou en nattes, dans laquelle s'introduit un sorcier. Assis sur un petit banc, et pendant que la famille, hommes et femmes, causent, jasent et plaisantent à l'entour en faisant cuire sur un fourneau fait de deux pierres des aliments pour leur repas, le sorcier (*mo*) se met, en vieille langue indigène, à réciter toute une kyrielle de prières sur un rythme monotone, qu'il accompagne en frappant l'un contre l'autre deux morceaux de bois sonores, tout comme un veilleur de nuit. Il place devant lui pendant cette opération un paquet de quatre ou cinq vêtements attachés à une ficelle. Ses prières se terminent par une demande adressée aux esprits des défunts de continuer, pour l'année suivante, à favoriser leur famille d'une bienfaisante influence, et par une invitation à venir prendre leur part du banquet qui leur a été préparé.

Ensuite le sorcier sort de sa cabane ; il jette en l'air ses deux morceaux de bois et, de l'examen de leur position quand ils sont retombés à terre, il déduit quelles sont les dispositions des esprits des morts. Le chef de la famille s'approche alors des *tumuli*, se prosterne devant chacun d'eux, et ensuite, agenouillé devant celui du milieu, il élève en l'air le plateau chargé de mets pendant que les pétards éclatent et que se consument les lingots de papier. Puis l'on étend une natte sur le sol, et tous les hommes assis à l'entour se partagent les mets offerts aux esprits auxquels ils joignent ceux que l'on a préparés pendant la durée des prières.

Si le lieu de la sépulture se trouve dans la campagne et assez éloigné de l'habitation, les femmes restent et prennent part à ce festin. Sinon, elles rentrent directement chez elles aussitôt que les prières sont finies, et les hommes en revenant à la maison leur rapportent leur part du repas. L'étoffe noire qui a été étendue sur le tombeau est soigneusement ramassée et pliée ; elle servira à confectionner des vêtements pour tous les membres de la famille. On affirme que cela ne peut manquer de leur porter bonheur.

APPENDICE

Nous joignons à cette étude la traduction du passage du *Long tcheou ki lio* qui se rapporte aux coutumes des Indigènes :

« Les Indigènes hommes et femmes vont pieds nus. Ils enroulent tous une serviette au tour de leur tête en guise de turban. Ils aiment à se vêtir d'habits courts ou de longues robes bleues ou noires.

Dans les réunions pour les mariages, la première chose que l'on offre, c'est la noix d'arec.

Il y a deux récoltes par an.

La plupart des cultivateurs plantent la canne à sucre, pour avoir moins à travailler et réaliser de plus gros bénéfices.

Le jour de l'an, après les félicitations et les souhaits d'usage, des banquets réunissent parents et amis pour fêter le premier jour de l'année nouvelle. Ce jour-là, les femmes et les jeunes filles ne se rendent pas au marché.

Le 15 de la 1re lune, on allume des lanternes dans toutes les maisons et le bruit des pétards se fait entendre sans discontinuer toute la journée et toute la nuit. On se livre ensuite aux représentations mimées de la lanterne du dragon. C'est seulement à partir de la 3e veille que l'on interrompt la musique et le bruit des tambours.

Dans toutes les rues et ruelles sont élevés des autels aux divinités du sol. Les populations aborigènes remplissent leurs devoirs religieux avec beaucoup de dévotion. Le deuxième jour de la 2e lune dans toutes les rues et dans toutes les ruelles, les bâtonnets d'encens brûlent et les chandelles répandent un vif éclat. Le fracas des pétards ne cesse de se faire entendre. Certains ont formé de petites sociétés qui s'assemblent, quand les sacrifices religieux sont terminés, pour boire et s'amuser. Chacune de ces sociétés construit pour la circonstance un grand pétard en papier brillamment enluminé, haut de 2 à 3 pieds et sur l'extrémité duquel est posé une sorte de chapeau en forme de casque. Lorsque le pétard déflagre, ce chapeau est projeté dans l'espace. La personne qui peut le ramasser lorsqu'il retombe à terre est regardé comme le vainqueur de la journée. Ses compagnons le reconduisent chez lui au son de la musique, boivent en l'acclamant, puis se dispersent. Et cependant l'année qui suit, le même vainqueur est chargée de prendre soin des intérêts de la communauté. C'est là une habitude générale et constante.

Chaque année, durant les troisième et quatrième lunes, les jeunes garçons et les jeunes filles des différents villages se réunissent pour chanter des chansons à couplets alternés. Les gens des villages voisins viennent avec leurs provisions assister à ces sortes de concours. Chaque rassemblement ne comprend pas moins de mille personnes, toutes âgées d'environ une vingtaine d'années. Les Indigènes prétendent que si ces réunions étaient interdites ou empêchées par une cause quelconque, les moissons de l'année ne pourraient arriver à maturité et de nombreuses maladies épidémiques s'appesantiraient sur la population.

Le cinquième jour de la cinquième lune, tout le monde plante en terre, à droite et à gauche de sa porte, l'herbe *p'ou-ngaï* 蒲 艾, (sorte d'armoise), et les fleurs *ta tou* 大 丹 花, *lilium tenuifolium* ?) Ce jour-là des régates ont également lieu.

Les gens éclairés font des sacrifices aux ancêtres. Ces cérémonies prennent place le 15 de la 7e lune. Ce jour-là, les femmes et les jeunes filles ne se rendent pas au marché. Il y a même fort peu d'hommes qui y aillent pour vendre des denrées. La plupart des familles font durer leurs cérémonies cinq, sept ou dix jours mais il n'y a point de durée fixe. On prépare pour la circonstance, en l'honneur des morts de nombreux plats de viande et l'on fait brûler des chapelets de sapèques et des représentations d'étoffes précieuses, le tout en papier. Une fois la cérémonie terminée, toute la famille s'assied en cercle et l'on se partage la viande du sacrifice, ce qui est censé attirer le bonheur sur la tête de chacun de ses membres. Voici une coutume qui ressemble beaucoup aux coutumes chinoises : dans la douzième lune, une fois les sacrifices aux dieux du foyer terminés, tout le monde met en ordre les affaires de l'année, et l'on fait ensuite échange de cadeaux, absolument comme cela se pratique chez les gens aisés et les familles du peuple dans l'intérieur de la Chine.

A Long-tcheou, ceux qui vont prendre femme se rendent un jour à l'avance au temple des « trois trésors » *san Pao sseu* 三 寶 寺, et y brûlent dévotement de l'encens et des bougies. Cette cérémonie est désignée sous le nom de *ts'ing-houa* 請 花 « demander des fleurs ».

Lorsque les indigènes sont malades, ils n'ont pas recours à des médecins ou à des drogues. Ils se contentent de faire venir une sorcière qui récite des invocations [1] ; la nuit durant, tous les parents boivent et mangent, menant grand bruit et grande gaieté, dans l'espoir d'arriver à conjurer par leur conduite la « perte du bonheur » (c'est-à-dire la perte de la santé du malade).

---

(1) A Long-tcheou, quelqu'un se trouve-t-il malade? on fait aussitôt venir la sorcière. Pendant toute une nuit cette femme joue d'un instrument de musique à cordes, et chante. Les parentes et les alliées, femmes et jeunes filles, viennent également, boivent et mangent pour récolter quelques bribes du bonheur ou de la chance que la sorcière ne peut manquer d'appeler sur le malade par ses incantations. La sorcière est plus généralement une femme encore jeune. Tandis que sa main fait vibrer les deux uniques cordes de son espèce de guitare, du pied elle agite, en lui faisant rendre un certain cliquetis, une chaîne de fer. On assure que cette opération a pour but d'entraîner l'esprit qui est la cause de tout le mal. Les vrais Chinois ne peuvent rien comprendre aux formules que la sorcière récite pour chasser l'esprit ; le plus souvent aussi, les indigènes de Long-tcheou ne peuvent distinguer un seul mot de ces incantations. Il est vrai que l'on assure que la plupart de ces récitatifs viennent du *Kiao-tche* 交 趾, ce qui est parfaitement probable. Peut-être aussi sont-ce là de très vieilles prières qui ont été transmises à travers des siècles et dont le sens est, pour cette raison, devenu parfaitement inintelligible.

JOURNAL D'UN BOURGEOIS DE YANG-TCHEOU (1645) [1]

Traduit par P. AUCOURT,

Professeur à l'École Pavie

Le 14 de la 4e lune de l'an 1645 [2], le général Che K'o-fa 史可法 [3] ayant perdu Po-yang-ho 白洋河 [4], se réfugia à Yang-tcheou

---

[1] Ce journal est extrait d'un ouvrage en 8 *pen* que M. Huber vient de rapporter de Pékin. Il est intitulé *Ming ki lou che sseu tchong* 明季錄十四種 et renferme des récits se rapportant pour le plus grand nombre aux années de lutte des derniers Ming contre l'envahisseur mandchou ; il ne porte aucune indication de date ni de lieu d'impression ; il est à supposer qu'il a été brossé dès les premières années de la dynastie Ts'ing.

Le *pen* qui contient le *Yang tcheou che je ki* 揚州十日記, Journal de dix journées de Yang tcheou, par Wang Sieou-tch'ou 王秀楚, renferme aussi (pages 1 à 45) sous le titre *Wou Keng Hiang K'ong sseu wang ts'iuan tch'ouan* 吳耿尙孔四王全傳, Histoire complète des quatre princes Wou, Keng, Hiang, K'ong, d'intéressants détails sur les généraux Wou San-kouei 吳三桂, Keng Tchong-ming 耿仲明, Hiang K'o-hi 尙可喜 et K'ong Yeou-tö 孔有德, qui ont été anoblis par la dynastie mandchoue pour avoir contribué à son établissement.

La traduction du Journal de Yang-tcheou était déjà entreprise, lorsqu'une brochure intitulée 革命先鋒, *L'avant-garde révolutionnaire*, nous est tombée entre les mains (voir *infra*, *Chronique*) ; elle reproduit textuellement, sous le même titre, le *Journal de dix journées de Yang-tcheou*. Wang Sieou-tch'ou n'a pas voulu faire œuvre littéraire, mais seulement noter, aussi exactement que possible, les événements qui accompagnèrent la prise de sa ville. Dans son récit, une large part est faite aux atrocités commises par les vainqueurs, et l'on comprend que les révolutionnaires aient songé à utiliser ce document pour leur propagande antidynastique. Cependant, si la brutalité et la cruauté des Mandchous y est apparente, la pusillanimité des Chinois ne l'est pas moins. Bien des détails sembleront, à première vue, oiseux ; nous les avons conservés, non seulement pour laisser à notre traduction le caractère de fidélité qu'il convient, mais encore parce qu'ils nous paraissent mettre en relief le triste caractère de notre bourgeois ; et nombreux ont dû être les Wang Sieou-tch'ou à cette époque !

[2] Le texte porte 己酉 1669 pour 乙酉 1645. Il y a certainement une faute d'impression qui s'explique par la similitude des caractères 己 et 乙. C'est bien en 1645 que la ville de Yang-tcheou, défendue par Che K'o-fa, fut prise par les Mandchous (cf. Gaillard, *Nankin d'alors et d'aujourd'hui*, p. 225). D'après le 御批歷代通鑑輯覽 *Yu p'i li tai t'ong kien tsi lan* (chapitre 116), le même fait se passe en l'année 乙酉.

[3] Che K'o-fa 史可法 fut un des défenseurs de la région de Nankin en 1644 et 1645. Le rebelle Li Tse-tch'eng 李自成 s'était emparé de Pékin en 1644. L'empereur chinois Tch'ong-tcheng 崇禎 se pendit. Son fidèle général Wou San-kouei 吳三桂, qui était à Chan Hai-kouan 山海關, appela les Mandchous au secours de la dynastie. Pendant ce temps on nommait un empereur chinois à Nankin, le prince Fou Wang 福王, avec le titre 弘光 Hong-kouang. Les Mandchous reprirent Pékin et le gardèrent, puis firent la conquête de l'empire. A Nankin Che K'o-fa se mit à la tête des troupes qui défendaient le nouvel empereur, prince Fou Wang. Il se tua après la prise de Yang-tcheou par les Mandchous, en 1645. Cette même année Nankin fut pris par l'ennemi et Fou Wang périt dans les eaux du Yang-tseu en fuyant (cf. *Nankin d'alors et d'aujourd'hui*, pp. 221-226).

[4] Po-yang ho 白洋河, bourgade 鎭 de la sous-préfecture T'ao-yuan 桃源 (province du Kiang-sou) à l'est de cette ville et en aval de T'ong-chouei 潼水.

揚州 (1), fit fermer les portes de la ville et résista jusqu'au 24. Avant que Yang-tcheou fût aux mains de l'ennemi, les portes et les endroits consignés de la ville étaient gardés par nos soldats.

Dans ma demeure qui se trouvait à l'est de la ville nouvelle, un officier appelé Yang avait établi son domicile. Il avait avec lui deux soldats. Dans les maisons voisines il y en avait aussi. Ces soldats se répandaient partout, foulant aux pieds les objets qu'ils rencontraient. Nous devions leur donner à chacun plus de mille sapèques pour leurs dépenses quotidiennes. Comme nous n'y pouvions suffire, nous résolûmes d'aller saluer l'officier et de l'inviter à boire. J'affectai de le traiter encore plus respectueusement que les autres. Peu à peu nous fûmes intimes. Il se montrait enchanté de nos égards et il ordonna aux soldats de s'éloigner un peu pour ne point nous gêner. Il était amateur de musique et jouait bien de la cithare. Il désirait avoir des courtisanes renommées pour occuper ses loisirs militaires.

Le 24 (4e lune) au soir, il m'avait invité à boire. Au comble de nos désirs, nous nous laissions aller à la joie, quand soudain on remit à l'officier un billet de la part du général (Che K'o-fa). Dès qu'il l'eut parcouru, il pâlit et partit immédiatement pour monter sur les remparts. Je me retirai alors ainsi que les autres personnes présentes.

Le 25, une proclamation du général annonçait que le peuple n'aurait pas à souffrir, que lui, Che K'o-fa, en prenait la responsabilité. Ceux qui lurent cette proclamation pleuraient tous de reconnaissance.

La nouvelle que nos troupes envoyées en reconnaissance avaient remporté un petit succès, réconforta tout le monde.

L'après-midi un de mes parents arriva de Koua-tcheou (2) fuyant les soldats en déroute du comte de Hing-ping 興平伯 (3). (Le comte de Hing-ping, appelé Kao kie 高傑, avait reçu l'ordre de quitter Koua-tcheou pour battre en retraite.) Ma femme était séparée depuis longtemps de ce parent. Ils sanglotaient en se revoyant.

Une ou deux personnes ayant dit que l'armée ennemie allait entrer en ville, je sortis immédiatement pour aller m'informer du fait. J'appris que les troupes auxiliaires de Houang Tö-kong 黃得功, marquis de Tsing-nan 靖南侯, allaient arriver. Je montai sur les remparts pour voir ce qui se passait. Les soldats de la garnison étaient en très bon ordre. Je revins dans la rue où s'élevait une grande rumeur. Des gens échevelés, nu-pieds, arrivaient en soulevant des nuages

(1) Yang-tcheou-fou 揚州府 — préfecture de la province de Kiang-sou, sur le Canal Impérial, au nord du Yang-tseu-kiang. Le texte dit que Wang Sieou-tch'ou 王秀楚 est né à Kiang-tou 江都. C'est le nom de la sous-préfecture qui a son siège à Yang-tcheou.

(2) 瓜洲, bourgade située sur la rive gauche du Yang-tseu-kiang et sur le Canal Impérial, presque en face de Tchen-kiang 鎭江.

(3) Ce général défendait aussi la région de Nankin.

de poussière. Pas un ne put répondre convenablement quand je les interrogeai sur la cause de leur effroi.

Tout à coup quelques dizaines de cavaliers, qui galopaient du nord au sud, s'avancèrent en désordre, rapides comme des vagues. Au milieu d'eux se trouvait Che K'o-fa. Il était allé vers la porte de l'est pour sortir de la ville, mais l'ennemi qui se trouvait à proximité l'en avait empêché et il se rendait à la porte du sud.

Je pensais que l'ennemi prendrait sûrement la ville, quand je vis un autre cavalier qui venait du sud et allait vers le nord. Il marchait lentement, la tête levée, en gémissant. Devant lui marchaient deux soldats qui réglaient leur marche sur la sienne. J'ai encore ce tableau devant les yeux. Je regrette de n'avoir pu savoir le nom du cavalier. Quand il eut passé, les soldats gardiens des remparts descendirent pêle-mêle pour se cacher, quittant leurs uniformes et abandonnant leurs armes. Quelques-uns avaient la tête en sang, d'autres les membres blessés.

Je retournai sur les remparts. Je ne vis plus personne. J'appris que le général, ayant constaté que le sentier des remparts n'était pas assez large pour manœuvrer les canons, avait fait poser des planches s'appuyant d'un côté sur le parapet, de l'autre sur les maisons voisines des remparts. Ainsi on aurait pu être à l'aise. Mais ce travail n'était pas encore achevé, que, déjà, les soldats ennemis étaient montés, et, avec des flèches et des sabres, tuaient à tort et à travers. Les gens du peuple et les soldats, prenant la fuite, se pressaient aux abords du chemin, courant là où il y avait des planches, et s'aidant des pieds et des mains tâchaient d'arriver sur les maisons. Ces planches étaient neuves et peu solides. On trébuchait en y appuyant le pied. Les morts tombaient comme les feuilles. Sur dix personnes, huit ou neuf étaient tuées. Celles qui pouvaient atteindre le toit des maisons brisaient les tuiles avec les pieds, faisant comme un bruit de sabres ou d'épées entremêlés, ou encore comme une pluie de balles. Les gens qui étaient à l'intérieur des maisons étaient remplis d'effroi par ce vacarme ininterrompu et qui s'entendait de tous côtés. Ils sortaient épouvantés sans savoir ce qu'ils devaient faire. Soldats et fuyards pénétraient partout, cherchant un endroit pour se cacher, sans que les propriétaires pussent s'y opposer. Portes et fenêtres de l'extérieur étaient fermées et, dans l'intérieur, tous restaient silencieux et tranquilles.

La façade postérieure de ma maison donnait sur les remparts, et d'une fenêtre je pouvais voir ce qui s'y passait. Je vis que les soldats mandchous s'avançaient en bon ordre, venant du sud et allant vers l'ouest. Malgré la pluie, tous paraissaient observer parfaitement la discipline. Cela me rassura un peu.

Soudain j'entendis des voix pressantes qui appelaient à ma porte. C'étaient les voisins qui voulaient s'entendre avec moi sur la manière de recevoir l'armée mandchoue. Tout en dressant des tablettes pour brûler des parfums, ils disaient qu'ils n'osaient résister. Je feignis d'être de l'avis général, malgré l'indignation que je ressentais.

Je changeai d'habits et j'attendis assez longtemps, la tête levée pour voir arriver les ennemis. Ne voyant rien venir, je retournai à la fenêtre de derrière ma

maison pour considérer ce qui se passait sur les remparts. Les colonnes ennemies commençaient à se désorganiser. Les soldats avançaient, puis s'arrêtaient. Je vis qu'ils entraînaient des femmes parmi eux en les embrassant. Ces femmes étaient habillées à la mode de Yang-tcheou. Rempli d'effroi, j'allai trouver ma femme et lui dis : « Les soldats entrent, il faut te suicider si on veut abuser de toi. » Elle y consentit, puis me confia tout ce qu'elle possédait pour le cacher, et me dit en fondant en larmes : « Nous n'avons plus d'espoir de rester dans ce monde. »

Un paysan entra et, d'une voix anxieuse, s'écria : « Ils arrivent ! Ils arrivent ! » Je sortis et je vis venir dans la direction du nord quelques cavaliers ennemis à une allure modérée. Ceux qui les accueillaient, inclinaient la tête comme s'ils leur parlaient. Le moment était venu où chacun devait être son propre gardien. La circulation était interrompue. Bien que peu éloigné, je n'entendais aucune des paroles qui s'échangeaient. Quand ils furent arrivés un peu plus près, je me rendis compte que ces soldats demandaient de l'argent de maison en maison. Ils ne se montraient cependant pas exigeants. Même quand on leur donnait peu, ils s'éloignaient sans insister. Ils menaçaient de leurs sabres ceux qui ne donnaient rien, mais ils ne frappaient pas. (J'appris par la suite que des personnes qui leur avaient offert dix mille taëls furent tuées quand même.)

Quand ils furent arrivés chez moi, un des cavaliers dit à un de ses suivants en me désignant : « Va me chercher cet habit bleu. » Le deuxième cavalier s'arrêta et descendit de cheval. Comme je m'étais enfui rapidement, il remonta à cheval et s'éloigna. Je me disais en moi-même : Comment mon habit, qui est grossier et ressemble à ceux des paysans, a-t-il pu exciter la convoitise ?

Mon frère cadet et mes deux frères aînés arrivèrent pour s'entendre avec moi sur ce qu'il y avait à faire. Je leur dis : « On nous prend pour des gens fortunés, parce que notre maison est entourée de riches habitations. Quel moyen faut-il employer ? » Je confiai à mes frères toutes nos femmes, pour qu'ils les conduisissent par un chemin détourné et malgré la pluie chez mon deuxième frère aîné, qui habitait derrière les tombeaux de la famille Ho, au milieu de pauvres cahutes. Je restai seul pour voir ce qui allait se passer. Tout à coup mon premier frère aîné revint et me dit : « Frère, la rue est couverte de sang, je reviens pour vous attendre ; si nous devons mourir, que ce soit ensemble, et ainsi je quitterai ce monde sans regret. » Je me décidai à l'accompagner emportant la tablette des ancêtres. Nous arrivâmes chez mon deuxième frère aîné où se trouvaient réunis déjà mes deux frères aînés, mon frère cadet, une belle-sœur, un de mes neveux, ma femme, mon fils, deux sœurs de ma femme et un de mes beaux-frères.

La nuit arriva peu à peu. On entendait au dehors les cris de ceux qu'on commençait à massacrer. Je montai sur la maison pour m'y cacher. La pluie redoublant, les personnes qui s'y trouvaient déjà, abritées sous un vieux tapis, avaient les cheveux tout trempés. Les cris douloureux de l'extérieur retentissaient cruellement dans mon cœur et dans mon esprit. Je restai là jusqu'à minuit. Je me risquai alors à descendre pour préparer à manger. Des incendies éclataient

de tous côtés dans la ville. Tout près, il y en avait plus de dix ; au loin, on ne pouvait plus les compter. Le ciel brillait comme au coucher du soleil, un soir d'orage. Les crépitements des incendies se faisaient entendre sans interruption. Les voix douloureuses des pauvres victimes retentissaient de tous côtés. Un air lugubre couvrait la ville. Je renonce à décrire l'horrible situation où nous étions.

Le repas prêt, nous nous trouvâmes réunis pleurant de crainte et de tristesse. Nous ne pouvions nous servir des bâtonnets, nous étions dans l impossibilité de combiner un plan. Ma femme partagea en quatre parts l'argent qu'elle m'avait confié et le distribua à mes frères et à moi pour que nous le cachions. On s'en mit dans les cheveux, dans les vêtements, dans les souliers, dans la ceinture, partout. Ma femme nous fit revêtir des habits usés et de vieux souliers, puis nous attendîmes ainsi le lever du loleil. Tout près, dans l'espace, à hauteur d'homme, des oiseaux poussaient des cris plaintifs semblables aux cris des petits enfants ou aux sons de l'orgue chinois. J'appris plus tard que tout le monde les avait entendus.

Le 26 au matin, les incendies avaient diminué et le ciel s'était un peu éclairci. Je remontai sur le toit pour m'y cacher. Il y avait déjà plus de dix personnes couchées dans le chêneau. Soudain, vers les appartements latéraux, je vis un homme qui grimpait le long du mur, poursuivi par un soldat tenant un sabre, avec la rapidité des oiseaux. Ce soldat, nous apercevant, abandonna la poursuite et courut à nous. Effrayé, je me précipitai en bas. Mes frères firent de même. Après avoir couru un moment nous nous arrêtâmes. De là je perdis de vue ma femme et mon fils, et je me demandai avec angoisse quel serait leur sort.

Des soldats rusés, appréhendant que ceux qui fuyaient et se cachaient ne fussent en trop grand nombre, firent signe aux gens qu'ils rencontraient qu'ils n'avaient pas à craindre la mort. Cinquante à soixante personnes, des femmes la plupart, sortirent de leurs cachettes à cette nouvelle et suivirent ces soldats. Mon frère aîné me dit alors : « Nous sommes quatre malheureux isolés qui ne pourrons nous échapper si des soldats cruels surviennent. Ne vaudrait-il pas mieux suivre ces gens ? Nous aurions, à cause du nombre, plus de chance d'être sauvés. Et s'il nous arrive malheur, nous mourrons ensemble sans regret. » A ce moment, ne nous possédant plus de frayeur et ne sachant ce qu'il y avait de mieux à faire, nous acceptâmes. Trois soldats mandchous conduisaient tout ce monde. Ils fouillèrent mes frères et leur enlevèrent tout l'argent qu'ils avaient sur eux. Je fus seul épargné.

Tout à coup je m'entendis appeler par deux femmes. Je les regardai et les reconnus. C'étaient les concubines d'un de mes anciens camarades d'étude. En hâte je leur dis de se taire. Elles marchaient les pieds dans la boue jusqu'aux chevilles. Une d'elles portait une petite fille. Un soldat la fouettait et la jeta par terre, trouvant qu'elle n'avançait pas assez vite. En avant, un des soldats, armé d'un sabre, servait de guide. Un autre tenant une lance était en arrière. Le troisième se tenait au milieu, allant de droite et de gauche, veillant à ce que personne ne pût s'évader. On marchait comme un troupeau de bœufs ou de moutons. Les soldats fouettaient ceux qui n'avançaient pas ou les tuaient. Les

femmes étaient reliées entre elles par des cordes passées autour du cou. Elles avançaient en trébuchant, couvertes de boue. Le sol était jonché de petits enfants que foulaient aux pieds chevaux et passants. Les entrailles et les cervelles tachaient le sol. De partout s'élevaient des gémissements et des pleurs.

On traversa un fossé rempli de cadavres pieds et mains entrelacés. L'eau était colorée de plusieurs couleurs par le sang. Une mare en était pleine. On arriva à une habitation. C'était la demeure d'un juge criminel. Nous y pénétrâmes par la porte postérieure. Jusque dans les endroits les plus reculés tout était plein de cadavres. Je pensais que c'était là le lieu où j'allais mourir, quand on nous fit faire demi-tour et sortir par la porte principale. On arriva à une autre maison appartenant à un commerçant. C'était le repaire de nos trois soldats. Nous y trouvâmes un soldat qui contraignait des femmes à fouiller dans des caisses pour choisir ce qui lui convenait. Il y avait un amas de soie et de satin. Ce soldat se mit à rire aux éclats en voyant arriver les trois autres. On nous poussa dans la pièce d'arrière au nombre de plusieurs dizaines, laissant les femmes dans les chambres d'à côté, où se tenaient trois couturières sur des tables carrées. Une femme du pays, d'âge mûr, coupait des habits. Parée de beaux vêtements et fardée, elle faisait des signes en plaisantant. Elle paraissait heureuse de montrer son impudeur. Quand elle apercevait un objet de valeur, elle le demandait aux soldats en employant des flatteries et les grâces de sa beauté sans aucune espèce de honte. Les soldats mandchous disaient en la considérant : « Nous avons été en Corée où nous avons pris un nombre considérable de femmes, pas une n'était impudique. Comment peut-on voir une pareille effronterie dans un pays comme la Chine ? » Hélas ! Ne serait-ce pas là, en effet, une des causes de la perte de notre pays ?

Les trois soldats déshabillèrent complètement les femmes de la tête aux pieds et les conduisirent aux couturières pour leur faire essayer des habits neufs et jolis. Ces malheureuses, contraintes de marcher, ne pouvaient cacher leur nudité et mouraient de honte. Comment décrire la triste situation où elles étaient ?

Habillées de neuf, ces femmes furent saisies par les soldats qui les embrassèrent. Ensemble ils firent bombance et bien d'autres choses sans pudeur ni modération. Un soldat se leva tout à coup, brandissant son sabre ; il courut en arrière en s'écriant : « On amène encore d'autres Barbares ! » Parmi ces quelques dizaines de personnes que l'on amenait se trouvait mon premier frère aîné. Mon deuxième frère aîné me dit : « Puisqu'il en est ainsi, que me reste-t-il à souhaiter ? » Il me saisit l'avant-bras. Derrière se trouvait aussi mon frère cadet.

Nous étions là, hommes et femmes, au nombre de plus de cinquante. Le bruit des sabres remplissait le corps et l'âme d'une telle tristesse que personne n'osait bouger. Je sortis avec mon frère et m'aperçus qu'on massacrait au dehors. Nous devions tous y passer à notre tour. Je réfléchis que si je me laissais faire, on allait m'enchaîner. J'eus soudain un sursaut du cœur, comme si les esprits m'avaient inspiré. Je m'enfuis pour me dérober. Je retournai dans la salle postérieure et je m'esquivai sans qu'aucun de ceux qui y étaient s'en aperçût. Je

me trouvai en avant des appartements latéraux, tous bondés de femmes. Je ne pouvais me dissimuler parmi elles. Je traversai rapidement ces appartements et arrivai dans un endroit où des chevaux attachés me barraient le passage. Anxieux, je me courbai et, en rampant, passai sous le ventre des chevaux. Après en avoir ainsi franchi plusieurs, je pus sortir. Je frémis encore en pensant qu'un seul coup de pied de ces chevaux, s'ils avaient été effrayés, pouvait me réduire en boue. Arrêté ensuite par plusieurs maisons, je vis heureusement une ruelle qui menait à la porte postérieure. Mais cette porte était solidement fermée par une longue barre. Revenant par la ruelle, je fus saisi d'une frayeur extrême en entendant les cris de ceux qu'on exécutait. Je retournai derrière, du côté gauche, et arrivai dans les cuisines, où quatre hommes embauchés servaient de cuisiniers ou de coulis. Afin de me sauver je les suppliai de m'admettre parmi eux en qualité de domestique. Ils s'y opposèrent catégoriquement en disant : « Nous avons été, tous quatre, inscrits comme serviteurs. Quand on reviendra faire l'appel, si on en trouve un de plus, on nous accusera de duplicité et nous serons tous punis. » Mes supplications pleines de tristesse ne faisaient que les mettre en colère. Ils me menacèrent de me livrer aux soldats. Je m'éloignai plein d'angoisse.

J'aperçus sur une espèce de perron un échafaudage qui soutenait une jarre, tout à côté des chambres. Je grimpai le long de l'échafaudage et m'accrochai à la jarre pour arriver en haut, mais cette jarre, étant vide, n'offrait pas assez de résistance et je tombai par terre. Ne sachant que faire, je courus de nouveau à la porte postérieure. De mes deux mains je secouai un grand nombre de fois la barre qui fermait la porte sans arriver à la faire bouger. Afin d'éviter tout bruit retentissant, je ne pouvais me servir de pierre pour frapper. Terrifié et sans autre expédient, je secouai de nouveau. Mes doigts étaient couverts de sang. Tout à coup la cheville qui fixait la barre, remua. Je l'arrachai de toutes mes forces et j'essayai d'enlever la barre. Mais faite avec du bois dur, qui avait été gonflé par la pluie, elle était encore plus solidement fixée que la cheville J'avais beau tirer, toute ma force aurait été incapable de l'enlever. Tout à coup l'axe sur lequel pivotait la porte se brisa et la porte s'abattit avec fracas en entraînant un pan de mur. Sans me rendre compte d'où m'était venue une pareille force, je franchis rapidement l'ouverture.

Arrivé vers le mur intérieur des remparts, je vis des soldats qui barraient la rue et je ne pus avancer davantage. En me faisant aussi petit que possible, j'arrivai à pénétrer dans la demeure de K'iao par une petite porte de gauche toute proche. Dans l'intérieur, tous les endroits où l'on pouvait se cacher étaient bondés de monde. Personne ne consentit à m'admettre Je pénétrai partout, partout il en fut de même. Je me dirigeai alors vers la porte principale pour traverser la rue, mais des soldats y circulaient sans interruption. A côté de la porte il y avait un endroit considéré comme dangereux à cause de sa proximité de la rue et personne ne s'y trouvait. J'y pénétrai. Je vis un lit, en haut duquel on avait fait une espèce de baldaquin. Par les colonnes qui soutenaient le baldaquin je montai dessus et m'y accroupis pour me cacher. J'étais essoufflé et

peu rassuré, quand tout à coup j'entendis derrière la cloison un cri douloureux poussé par mon frère cadet, suivi d'un bruit de coutelas qui s'abat, et cela trois fois de suite, puis le silence se fit. Un instant après ce fut mon deuxième frère aîné que j'entendis supplier disant : « J'ai de l'argent caché dans un coin retiré de ma maison, laissez-moi aller le chercher pour vous l'offrir. » Un nouveau coup de coutelas suivit et de nouveau le silence régna. Mon esprit s'égara, mon cœur était cruellement tourmenté. J'avais les yeux secs sans pouvoir pleurer. Mes entrailles se crispaient. Je ne me possédais plus.

Un instant après un soldat conduisant une femme entra où j'étais et voulut se mettre sur le lit. La femme s'y opposant, il l'y contraignit par la force. Cette femme lui dit alors : « Cet endroit est trop proche de la rue pour que nous y restions. » Je faillis être découvert en levant la tête. Un moment après, le soldat reprit la femme et s'en alla.

Il y avait en haut de l'appartement une couverture en natte qui ne pouvait supporter un homme. Cependant en s'y appuyant on pouvait atteindre les poutres. De mes deux mains je m'accrochai à l'une des poutres et montait dessus à califourchon. Je me trouvai ainsi dans la plus complète obscurité, la partie inférieure étant garnie de nattes. Un soldat arriva et avec une longue pique fouilla en haut. Il fut persuadé que tout était vide et que personne ne s'y trouvait. Je pus ainsi passer le reste de la journée sans être inquiété par d'autres soldats. Je regrettai seulement de ne pas pouvoir me rendre compte des exécutions d'à côté. Chaque fois que des cavaliers passaient dans la rue, j'entendais les gémissements des personnes qui suivaient. Quoiqu'il ne plut pas ce jour-là, le ciel était sombre et on distinguait à peine le jour de la nuit. Peu à peu les cavaliers circulèrent moins nombreux. Seuls des gémissements se percevaient aux alentours. Je pensais à mes frères, dont deux n'étaient plus, et me demandais quel avait été le sort de mon autre frère aîné. Je ne savais non plus ce qu'étaient devenus ma femme et mon fils. Je voulus aller les chercher.

Je descendis des poutres et à pas de loup me dirigeai dans la rue d'à côté. J'y vis un amas de têtes sans pouvoir en reconnaître les traits. Je me penchai au-dessus d'elles et appelai comme pour obtenir une réponse. Je distinguai alors, loin vers le sud, de nombreux flambeaux qui s'avançaient avec un bourdonnement d'essaim d'abeilles. En hâte, je me glissai le long du mur intérieur des remparts.

Des tas de cadavres entravaient ma course et me faisaient trébucher. Chaque fois que j'étais alarmé, je me couchais et faisais le mort. Un bon moment après, je pénétrai dans une ruelle. Dans l'obscurité ceux qui y circulaient se heurtaient en se terrifiant les uns les autres. Dans la grand'rue, éclairée par le feu des incendies, on voyait comme en plein jour. Depuis six heures du soir je marchai ainsi, quand vers onze heures j'arrivai chez mon premier frère aîné. La porte était fermée et je n'osais frapper. Tout à coup j'entendis une voix de femme à l'intérieur et reconnus que c'était ma belle-sœur qui parlait. Je frappai alors légèrement à la porte. Ce fut ma femme qui répondit à mon appel et qui

m'ouvrit. Mon frère aîné était déjà de retour. Avec ma femme et mon fils, tous les survivants de ma famille étaient là. Avec mon frère je pleurai abondamment sans oser parler de ceux qui n'étaient plus. Je répondis d'une façon évasive aux questions de ma belle-sœur à leur sujet.

Je demandai à ma femme comment elle avait pu se sauver. Elle me répondit : « Quand les soldats nous poursuivirent sur le toit, je courus en avant. Tous ceux qui étaient derrière moi furent enchaînés. Prenant mon fils entre mes bras, je sautai en bas, sans me tuer. Ma sœur sauta aussi, mais s'étant blessée à la jambe, elle ne pouvait se relever. Un soldat nous prit toutes deux et nous conduisit dans une maison où un grand nombre de personnes, hommes et femmes, se trouvaient liés ensemble. Le soldat nous confia aux femmes en leur disant : « Gardez-les bien et veillez à ce qu'elles ne s'échappent pas. » Puis il prit son sabre et sortit. Un autre soldat vint, prit ma sœur et l'emmena. Ne les voyant pas revenir, je donnai un prétexte aux femmes et m'échappai. Dehors je rencontrai la vieille dame Hong, qui me prit par la main pour me conduire ici. J'étais sauvée. » (Madame Hong est une proche parente de mon deuxième frère aîné). Ma femme me questionna aussi. Lui ayant raconté ce qui m'était arrivé, nous pleurâmes longtemps. Nous ne pouvions avaler la nourriture préparée la veille que dame Hong nous exhortait à manger.

Au dehors, de tous côtés, éclataient des incendies encore plus nombreux que la nuit précédente. Je sortis un instant. Les terrains vagues étaient couverts de cadavres étendus pêle-mêle. Quelques moribonds exhalaient de douloureux soupirs. Je regardai au loin. Parmi l'obscurité des arbres du cimetière de la famille Ho, s'entendait le sifflement des sanglots. Un père appelait son fils, un mari cherchait son épouse : tout cela faisait un bruit confus de voix plaintives. Dans les hautes herbes, dans les fossés, partout il en était de même. Plein d'affliction, je ne pouvais plus écouter, je retournai dans la maison. Ma femme voulait mettre fin à ses jours. Je passai le reste de la nuit à converser avec elle afin de lui faire oublier son dessein. L'aurore apparut à l'orient.

Le 27e jour (4e lune) je demandai à ma femme si elle connaissait un endroit propice pour nous cacher. Par une ruelle sinueuse elle me conduisit derrière un cercueil. Autour étaient entassées des tuiles et des briques cassées. On n'y remarquait aucune trace récente de pas. Je m'accroupis dans un tas de paille, sur le cercueil, et me couvris la tête avec une natte. Ma femme, pliée en deux, était devant moi. J'étais à découvert si je levais la tête ; si j'étendais les jambes on pouvait voir mes talons. Je retenais mon souffle et rassemblais pieds et mains. Je commençais à peine à me rassurer que des cris de massacre m'arrivèrent. Là où le bruit des anneaux de sabre se percevait, on entendait des plaintes confuses d'angoisse implorant la vie sauve. Dix, cent Chinois, quel que fût leur nombre, rencontrant un seul soldat mandchou, inclinaient tous la tête, se prosternaient et tendaient le cou pour recevoir les coups de sabre, sans qu'un seul osât s'enfuir. Les femmes et enfants, assemblés pêle-mêle en grand nombre, ébranlaient la terre de leurs gémissements.

Dans l'après-midi, les tas de cadavres formaient des montagnes et on tuait encore davantage. Le soir arriva sans encombre pour nous et nous nous disposâmes à sortir de notre cachette. Mon fils avait dormi sur le cercueil, toute la journée, sans un cri, sans une parole. Il ne demanda pas à manger. Quand il avait soif, je lui puisais de l'eau dans un fossé avec un vieux morceau de tuile et il se rendormait. Je l'éveillai, le pris dans mes bras et nous partîmes chez mon frère. Dame Hong y vint aussi et m'apprit que ma belle-sœur, qui avait été enlevée, ainsi que mon neveu qui était encore au maillot, n'étaient plus. Hélas! Quelle douleur! En deux jours à peine, mon frère aîné, ma belle-sœur, mon frère cadet, mon neveu, tous quatre sont morts.

Ayant cherché dans le mortier ce qu'il pouvait encore y avoir de riz et n'en ayant pas trouvé, mon frère et moi, la tête appuyée sur la cuisse de l'autre, nous attendîmes en supportant la faim jusqu'au lendemain matin. Cette nuit, ma femme chercha plusieurs fois à se suicider, mais grâce à la vieille Hong, elle ne réussit pas.

Le 28 au matin je dis à mon frère : « Nous ne savons à qui ce sera le tour de mourir aujourd'hui. Puisque vous avez jusqu'ici pu éviter tout malheur, prenez mon fils et tâchez de vous sauver encore. » Les larmes aux yeux, mon frère m'exhortait au courage. Comme nous ne savions où fuir, la vieille Hong dit à ma femme : « Hier j'étais cachée dans un *kin* (espèce de bassin en bois pour recevoir les eaux qui coulent) et de toute la journée n'ai pas été inquiétée. Mettez-vous y avec votre fils. » Ma femme refusa énergiquement. Nous allâmes comme la veille nous cacher derrière le même cercueil. Un instant après, des soldats arrivèrent, brisèrent le bassin et enlevèrent dame Hong. Ils la frappèrent un grand nombre de fois pour qu'elle dénonçât les personnes qu'elle savait cachées, mais sans résultat. Je lui en garde une très grande reconnaissance.

Peu de temps après, de nombreux soldats arrivèrent où j'étais caché, ils pouvaient apercevoir mes talons. Mais quand ils furent derrière la maison, la vue du cercueil les fit s'éloigner. Tout à coup une dizaine d'autres Mandchous à l'air féroce s'avancèrent avec fracas. L'un deux arriva devant le cercueil et avec une longue perche me piqua les pieds. Je sortis effrayé. Une femme de Yang-tcheou guidait ces soldats. Sa figure m'était connue, mais je ne pus me rappeler son nom. J'allai vers elle et lui demandai pitié. Elle exigea que je lui donnasse de l'argent. Quand je l'eus fait, elle me fit relâcher en me disant : « Vous avez de la chance, vous et votre femme. » Et s'adressant aux soldats : « Relâchez-les provisoirement. » Les soldats se dispersèrent.

J'étais essoufflé et effrayé. Un jeune homme habillé de rouge, tenant un long sabre, arriva directement où j'étais, la pointe du sabre dirigée contre moi. Je lui offris de l'argent. Il voulut que ma femme lui en donnât aussi. Elle était enceinte de neuf mois. Couchée par terre, comme si elle eût été morte, elle refusait de se lever. Je trompai le soldat disant : « Cette femme est enceinte depuis plusieurs mois. Hier elle est tombée du haut d'une maison et le fruit de ses entrailles étant mort, ne peut sortir de son sein, comment pourrait-elle se lever ? »

L'homme aux habits rouges ne me crut pas et découvrit le ventre de ma femme pour se rendre compte. Quand il eut vu le pantalon qui avait été à dessein barbouillé de sang, il détourna la tête. Il avait avec lui une jeune femme, une jeune fille et un petit enfant qu'il avait capturés. L'enfant demanda à manger à sa mère. Le soldat se mit en colère et d'un coup brisa la tête du bébé qui expira. Empoignant la femme et la fille il s'en alla. Je me dis : cet endroit est trop connu ; on ne peut espérer s'y sauver, il m'en faut chercher un autre. Ma femme voulait absolument se tuer. Je ne me possédais plus de frayeur. Nous partîmes tous deux pour aller nous pendre à une poutre. Les deux cordes qui nous servirent se brisèrent en même temps et nous tombâmes à terre. Nous n'étions pas encore relevés que des soldats débordaient par la porte et arrivaient directement dans la salle où nous étions. Avant qu'ils eussent franchi les deux galeries, nous nous étions déjà élancés dehors et nous arrivâmes précipitamment dans une chaumière pleine de paysannes. Ces paysannes laissèrent entrer ma femme, mais elles s'opposèrent à me recevoir. Je me précipitai au sud de la chaumière où un tas de paille remplissait toute une pièce. Je montai sur le tas en baissant la tête et me cachai dedans, espérant ainsi éviter de nouveau toute calamité. L'instant d'après, un soldat arriva, sauta sur la paille et avec une pique fouilla dedans. Je demandai grâce, de l'intérieur, et offris de l'argent. Le soldat découvrit en fouillant plusieurs autres personnes, qui toutes furent sauvées en faisant une offrande. Le soldat s'étant éloigné, nous nous remîmes dans la paille. J'aperçus plusieurs tables carrées entièrement recouvertes de paille. Le dessous était vide et 20 à 30 personnes pouvaient s'y placer. J'y pénétrai avec effort en me disant : cette fois tu as trouvé un bon expédient. Je ne réfléchis pas que le mur était en partie démoli et par une ouverture on pouvait voir mes reins. Je fus aperçu par les soldats qui par l'ouverture fouillèrent dans l'intérieur avec une longue pique. Tous ceux qui étaient en avant furent atteints. Je fus blessé à la cuisse. Les premiers furent tous capturés, les autres en rampant purent s'échapper. Je retournai à l'endroit où se trouvait ma femme. Avec les paysannes elle était couchée sous un tas de paille. Elles s'étaient toutes barbouillées de sang. Elles avaient mis des excréments dans leurs cheveux et de la cendre sur leur visage. On aurait dit des diables fabuleux. Pas une ne disait mot. Je les suppliai de me laisser mettre sous la paille au-dessous d'elles. Je ne pouvais respirer et n'osais faire un mouvement. J'allais étouffer quand ma femme me tendit un bambou que je pris à la bouche par un bout, l'autre extrémité arrivant en haut. Grâce à ce stratagème je ne fus pas asphyxié.

J'apercevais vaguement des soldats à l'extérieur. Une fois je vis une main qui abattit deux hommes. Comment le pinceau pourrait-il dépeindre une si étrange posture ? Toutes les femmes que j'avais au-dessus de moi tremblaient de peur. Soudain des cris terribles retentirent. Des soldats pénétraient dans la chambre. Il y eut un grand bruit de pas et ils partirent sans revenir. Le ciel s'assombrit peu à peu. Les femmes se levèrent. Je pus alors sortir de la paille, le corps ruisselant de sueur. Le soir tout à fait arrivé, je retournai avec ma femme chez

la vieille Hong. J'y trouvai Monsieur et Madame Hong, ainsi que mon frère, qui me dit qu'il avait été saisi et employé comme portefaix. Pour salaire il reçut des sapèques. On lui avait remis un drapeau pour qu'il pût circuler. Il avait vu d'énormes tas de cadavres dans les rues. Le sang formait des ruisseaux. Il m'apprit aussi qu'un officier nommé Wang, qui demeurait dans la maison de Monsieur Li, tout le long du jour avait donné plusieurs myriades de sapèques pour soulager les malheureux. Il empêchait que ses soldats nuisissent au peuple et sauva ainsi beaucoup de vies.

Ceux qui survivaient allèrent se reposer la nuit venue. Le lendemain était le 29e jour de la 4 lune.

Depuis le 25, cinq jours étaient déjà passés. La pensée que j'aurais peut-être la chance d'être sauvé me consolait. Cependant des rumeurs qu'on allait anéantir la ville se répandaient. Des habitants se voyant en danger avaient essayé de fuir en franchissant les remparts avec des cordes. La plupart de ceux qui s'échappèrent ainsi, s'engagèrent dans un vieux canal bouché et qui formait une voie libre, mais ce fut pour aller au devant du malheur. A la faveur de la nuit les vauriens des faubourgs se mêlèrent aux habitants de la ville pour les interpeller et leur extorquer de l'argent.

Nous ne savions que faire. Voyant que nous ne pouvions nous sauver ainsi et mon frère ne consentait pas à fuir seul à cause de moi, nous attendîmes tous le lever du jour. Alors mon frère parut décidé à rester chez les Hong, puisque nous courions des risques en retournant où nous étions cachés le jour précédent. Ma femme, qui avait été sauvée déjà plusieurs fois parce qu'elle était enceinte, vint seule avec moi se cacher dans les herbes profondes d'un étang. Avec mon fils elle se coucha au-dessus de moi.

Je vis arriver des soldats qui nous découvrirent. Comme ils avaient déjà arrêté plusieurs personnes, ils se contentèrent d'un peu d'argent et s'en allèrent. Peu après un féroce soldat survint. Il avait une tête de rat, des yeux de hibou et me paraissait très cruel. Il voulut enlever ma femme. Succombant sous le poids de son chagrin elle lui exposa son état. Il ne voulut pas l'écouter et la saisissant il la força à se lever. Elle fit un mouvement, se retourna et roula par terre, comme morte, sans remuer. Du dos de son sabre le soldat la frappa plusieurs fois. Le sang jaillit et les habits de ma femme en furent trempés. Elle m'avait dit auparavant : « Si je rencontre le malheur, il faut que je me tue. Tu ne dois pas souffrir à cause de ton épouse et en être affligé. Laisse-moi fuir au loin dans les herbes afin que tu ne saches pas ce qui peut m'arriver. » Je lui dis : « Il faut que tu meures. » Le soldat féroce ne la lâchait pas Il lui prit les cheveux, les enroula autour de sa main et l'entraîna, en l'injuriant et la frappant avec rage, depuis le terrain jusqu'à un profond fossé, distant d'environ une portée de flèche, puis il tourna pour se rendre dans une rue. Là il frappait ma femme à chaque pas lorsque quelques cavaliers vinrent à passer. Il y en eut un qui s'adressa en mandchou au soldat. Celui-ci lâcha alors ma femme qui revint en rampant et en sanglotant, le corps tout meurtri.

Tout à coup des incendies s'élevèrent de toutes parts aux alentours. On avait mis le feu aux nombreuses chaumières qui entouraient le cimetière des Ho. Ces chaumières se consumaient rapidement. Les personnes, cachées dans les intervalles des habitations où elles pouvaient se dissimuler une ou deux, et qui ainsi avaient jusque-là pu se soustraire au danger, furent contraintes par l'incendie de s'évader. Toutes furent capturées, pas une n'échappa. Nombreuses furent celles qui moururent brûlées dans les maisons qui étaient closes. Dans une de ces maisons on ne put compter le nombre de ceux dont les os étaient amoncelés.

On ne pouvait plus trouver d'endroit pour fuir. Ceux qui essayaient de s'échapper étaient tués. Tous y passaient, qu'ils eussent ou non de l'argent. Apparaître dans la rue ne faisait qu'augmenter les tas de cadavres qui s'y trouvaient. On se demandait ce qu'il adviendrait de soi. Avec ma femme et mon fils j'allai me coucher derrière un cercueil, la tête et les pieds couverts de boue. Nous n'avions plus figure humaine. Le feu redoublait. Les grands arbres mêmes prenaient feu, lançant des clartés comme des éclairs et faisant un bruit de montagne en tombant. Un vent lugubre soufflait. Le soleil était tristement rouge, sans lumière On aurait dit qu'on voyait des milliers de diables armés de fourches, qui tourmentaient les damnés dans les enfers et les chassaient. Terrifié, je ne savais plus si j'étais de ce monde et je tombai en pâmoison. Je fus brusquement rappelé à la réalité par des bruits de pas qui ébranlaient le sol et par des cris qui déchiraient le cœur.

Etant retourné voir les abords des remparts, de loin j'aperçus mon frère captif qui résistait et se débattait contre un soldat. Grâce à sa force, il réussit à s'échapper. Le soldat se mit à sa poursuite. C'était le même qui avait saisi ma femme et avait dû la relâcher. La poursuite se continua jusqu'à midi sans qu'il atteignît mon frère. J'étais très ému quand subitement je vis mon frère entre les mains du soldat, qui venait de mon côté. Il avait le corps nu, les cheveux en désordre. A bout d'expédient, il venait me demander de l'argent pour être laissé en liberté. Il ne me restait plus qu'un lingot. Je le donnai au soldat qui furieux, avec son sabre frappa mon frère, lequel roula par terre le corps tout en sang. Mon fils, qui n'avait alors que cinq ans, supplia le soldat de l'épargner enfin. Insensible, ce féroce soldat essuya son sabre avec les vêtements de mon fils et frappa encore. Mon frère était mourant. Puis il se tourna vers moi, me saisit par les cheveux pour avoir de l'argent et du dos de son sabre me frappa à plusieurs reprises. L'ayant averti que j'avais épuisé tout mon argent, que s'il persistait à en vouloir je n'avais qu'à mourir, que si au contraire il désirait des objets je pouvais lui en donner, il me saisit par les cheveux et nous nous rendîmes chez les Hong où les vêtements et les bijoux de ma femme se trouvaient dans deux jarres. Je les vidai toutes deux et lui en livrai le contenu. Tous les bijoux et les habits de luxe furent enlevés. Voyant que mon fils avait autour du cou une chaîne en argent, il la coupa avec son sabre et la prit. En partant il se tourna vers moi et me dit : « Je ne te tue pas, mais un autre le fera. » Je constatai que ce qu'on avait dit de l'anéantissement de la ville allait se vérifier

Sachant que j'allais mourir, je laissai mon fils dans la maison et j'allai en hâte avec ma femme voir mon frère. Son cou était couvert de blessures, profondes de plus d'un pouce. Sa poitrine était dans un état plus lamentable encore. Nous le primes et le portâmes chez les Hong. Interrogé, il déclara ne plus sentir son mal. Il perdait connaissance, puis revenait à la vie. Finalement il ne bougea plus.

Avec ma femme je retournai me cacher dans le cimetière. Des voisins y étaient couchés dans les hautes herbes. Tout à coup j'entendis comme une voix humaine me dire : « C'est demain qu'on anéantira la ville en exterminant tous les habitants, laisse ta femme et viens avec moi. » Ma femme m'exhorta à partir. Je réfléchis que je ne pouvais abandonner mon frère qui était entre la vie et la mort. Tant que j'avais encore de l'argent, je pouvais espérer me sauver, mais n'en ayant plus, il ne me restait aucun espoir. La douleur me fit perdre connaissance et quand, un bon moment après, je revins à la vie, les incendies s'éteignaient peu à peu. J'entendis au loin trois coups de canon. Les soldats circulaient moins nombreux. Avec ma femme qui portait mon fils, j'allai me réfugier dans une fosse à fumier. Dame Hong y vint aussi.

Nous vîmes passer tout près des soldats qui s'étaient emparés de quatre ou cinq femmes. Deux vieilles se lamentaient, pendant que les jeunes riaient de plaisir à leur aise. Deux autres soldats poursuivaient les premiers pour avoir ces femmes. Ils se battirent. Un d'entre eux leur parla en mandchou et les mit tous d'accord. Un des soldats enleva alors une jeune femme, la porta sous un arbre et la mit dans une position propice à ses projets. Deux autres femmes furent aussi violées. Celles qui étaient âgées suppliaient pour être épargnées. Les trois jeunes, au contraire, paraissaient joyeuses et n'avaient aucune honte. Plus de dix soldats se livrèrent ainsi au libertinage, puis passèrent ces femmes aux deux qui étaient arrivés en dernier lieu. Une des jeunes femmes ne pouvait plus se relever. Je la reconnus pour la bru de la famille Tsiao. La conduite ordinaire de cette famille méritait ce qui venait d'arriver. Plein d'horreur, je ne pouvais contenir mes soupirs.

J'aperçus tout à coup un homme habillé de rouge, portant une épée, qui s'avançait. Il avait un chapeau mandchou et des souliers noirs. Paraissant avoir à peine trente ans, il avait l'air intelligent et distingué. Il était suivi d'un autre homme à l'air majestueux, vêtu d'un gilet jaune. Plusieurs habitants de Yang-tcheou étaient à leur suite.

L'homme aux habits rouges me regarda avec insistance et me dit : « A vous voir, on dirait que vous n'êtes pas comme ceux de cette bande, dites-moi franchement qui vous êtes. » Je ne savais comment répondre, me rappelant que parmi ceux qui s'étaient dits pauvres, certains avaient été sauvés, d'autres avaient péri. J'embellis un peu en lui déclarant qui j'étais. Il m'interrogea aussi sur ma femme, sur la vieille Hong et sur mon fils. Quand je lui eus répondu, il déclara : « Demain le prince fera cesser le massacre, vous êtes donc sauvés. » Il ordonna ensuite aux gens de sa suite de nous fournir des habits et un lingot d'argent. Il me demanda encore : « Depuis quand n'avez-vous pas mangé? »

« Depuis cinq jours, » lui répondis-je. « Alors, suivez-moi, » ajouta-t-il. Nous hésitions, mais nous n'osâmes pas refuser. Nous arrivâmes dans une maison où l'on avait amassé beaucoup de provisions. Il y avait du poisson et du riz en abondance. Notre conducteur s'adressa à une femme disant : « Traitez bien ces quatre personnes. » Il me dit ensuite : « Ne quittez pas ce lieu. »

Le soir arrivait. Ma femme était très affligée de ne pas savoir ce qu'était devenu mon frère. Un instant après, la vieille Hong nous apporta à manger. Sa maison n'étant pas très éloignée, je pris du poisson et du riz et allai trouver mon frère. Il ne put avaler ce que je lui donnai. Il essaya en vain de prendre quelques bouchées. J'essuyai ses cheveux et lavai les taches de sang. J'avais le cœur déchiré de douleur. La promesse de l'arrêt des massacres me rassurait cependant un peu. Le lendemain était le premier jour de la cinquième lune.

Ce jour-là, quoique les circonstances se fussent un peu améliorées, on ne cessa pourtant pas de tuer et de piller. Toutes les habitations riches furent fouillées, sans exception. Toutes les filles au-dessus de dix ans furent enlevées sans distinction. Ce fut le jour où l'armée de Kao Kie (comte de Hing Ping) entra à Yang-tcheou. Le moindre morceau de soie, le plus petit grain de riz, tout entra dans la bouche du tigre. Il est difficile de décrire l'état lamentable que présentait alors la ville.

Le 2e jour (5e lune) on apprit que des mandarins de toutes catégories reprenaient les fonctions administratives. Des proclamations furent affichées pour rassurer le peuple, l'avertissant de n'avoir plus aucune crainte. Ordre fut donné aux bonzes des pagodes de brûler les cadavres. De nombreuses femmes furent sauvées, parce qu'elles s'étaient réfugiées dans les monastères. Cependant parmi elles, il y en eut qui moururent de frayeur ou de faim.

En parcourant les registres qui énuméraient des cadavres brûlés, on a constaté qu'il y en avait eu plus de quatre-vingt mille. Dans ce nombre ne sont pas compris ceux qui se jetèrent dans les puits, dans les canaux, ceux qui furent brûlés dans les maisons, ceux qui se pendirent, ni tous ceux qui furent capturés et enlevés.

Le 3e jour on annonça une distribution de secours. J'allai avec la vieille Hong chercher du riz au bureau chargé de distribuer des secours aux misérables. Tout le riz qui y était avait été amassé pour nourrir l'armée du général Che K'o-fa. Il y en avait une montagne de plusieurs milliers de charges. En peu de temps tout fut enlevé. Ceux qui allaient et venaient, portant du riz, avaient tous la tête noircie par le feu, le front, les bras et les jambes couverts de blessures, la figure labourée de coups de sabre.

Dans le magasin on se disputait le riz. On ne cédait à personne, pas même aux parents ni aux amis. Les plus forts s'en allaient avec une charge et revenaient en chercher une autre. Les vieillards et ceux qui étaient affaiblis par de graves blessures ne purent même pas en avoir un boisseau de toute la journée.

Le 4e jour le ciel était pur et le soleil ardent. La mauvaise odeur des cadavres empestait la ville. On en brûlait de tous côtés, cela formait comme un brouillard de fumée. La puanteur se répandait à plusieurs *li* alentour.

Ce jour-là je brûlai du coton et des os humains pour en appliquer les cendres sur les blessures de mon frère. Il ne pouvait plus parler, mais les larmes aux yeux, il me faisait des signes de remerciement.

Le 5e jour, tous ceux qui avaient jusque-là pu trouver un abri sûr, commencèrent à sortir. En se rencontrant, ils versaient des larmes sans pouvoir dire un mot.

Nous cinq, quoique revenus à l'espérance d'être épargnés, nous n'osions cependant rester dans la maison. Après le repas du matin nous allâmes dans les terrains vagues, habillés comme les jours précédents.

Très nombreux furent ceux qui allèrent encore chercher du riz. Ils n'étaient pas armés de lances, mais portaient des matraques qui leur servaient à intimider les gens pour les voler.

Des femmes furent encore violées, mais je n'ai pu savoir si c'était par des soldats mandchous, par des soldats chinois ou par des vauriens du pays.

Ce fut ce jour-là que mon frère mourut de la suite de ses blessures, qui s'étaient rouvertes. J'étais accablé de douleur à la pensée que, depuis le commencement de cette période désastreuse, de huit personnes que nous étions, nous ne restions que trois. Mes trois frères, ma belle-sœur et mon neveu n'étaient plus, sans parler de mes autres parents plus éloignés.

Du vingt-cinq de la quatrième lune au cinq de la cinquième il s'est écoulé en tout dix jours. Tout ce que j'ai raconté des événements qui ont eu lieu pendant ce temps, je l'ai ou supporté moi-même ou vu de mes propres yeux. Ce ne sont pas là des nouvelles apportées de lointains pays.

Que ceux qui, nés dans une époque de paix et jouissant d'une vie tranquille, n'auront pas eu eux-mêmes assez de sagesse pour se régler, trouvent dans ce récit d'événements barbares une leçon et un avertissement !

NOTES SUR LES CHAMS

PAR E.-M. DURAND

Missionnaire apostolique,

Correspondant de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

VI. — LES BASÈḤ

J'ai déjà parlé dans une note sur les Chams Banis [1], des *ačar*, les prêtres des Chams musulmans : il me reste à dire quelques mots sur les *basèḥ*, la caste sacerdotale des Chams brahmanistes.

Comme nous l'avons vu, les Chams musulmans ont emprunté à leurs frères brahmanistes le terme *ačar* (skt. *ācārya*) pour en former le nom générique de leur hiérarchie sacerdotale, qui comprend : l'*amōṃ* ou *imōṃ* (arabe *imam*), le chef de la prière ; le *katip* (ar. *khatib*, malais *kĕtib*), le lecteur de mosquée, plus particulièrement chargé de l'office du « jour de bénédiction », le vendredi ; le *mōdin* (ar. *mueddin*, *muezzin*, mal. *modin*), celui qui appelle à la prière, simple chantre, chez les Chams, où les minarets n'existent pas ; le *grū* (skr. *guru*), titre également emprunté aux brahmanistes, président de l'assemblée religieuse et de la communauté laïque ; et enfin l'*ačar*, terme ici spécifique, qui désigne le maître d'école suppléant du *grū*.

Les prêtres brahmanistes répondent au nom générique de *basèḥ* ou *basaiḥ*. Ce terme n'a pas laissé jusqu'ici que de recevoir des explications souvent contradictoires. Dans les *Nouvelles recherches sur les Chams*, M. Cabaton le fait dériver (p. 22) du skt. *upāsaka*, °*sikā*, mais rectifie dans les addenda (p. 229) : « ce mot et le khmèr *bachāy* viennent plutôt du pâli *upajjhāya* ». Le *Dictionnaire čam-français*, de MM. Aymonier et Cabaton, maintient cette dernière étymologie. Dans son ouvrage sur le *Cambodge* (t. III, p. 635-638), M. Aymonier assimile ce nom à celui de *pa-sseu* 八思 ou *pa-sseu-wei* 八思惟 qu'un voyageur chinois du XIIIe siècle donne aux bonzes taoïstes. La seconde secte,

---

[1] *B. E. F. E.-O.*, III (1903), p. 54-62.

dont parle le mémoire de Tchao-ta-kouan, dit-il (p. 636), « est celle des *Pa-sse* ou *Pa-sseu-wei*, qui sont vêtus comme tout le monde, à l'exception d'un morceau d'étoffe rouge ou blanche qu'ils portent sur la tête, à la façon d'une certaine coiffure des femmes tartares, mais un peu plus bas. Ils ont aussi des édifices et des tours, ainsi que des couvents et des temples, mais qui ne peuvent se comparer pour la magnificence, aux monastères des Bouddhistes dont la religion est aussi beaucoup plus florissante. Ils ne rendent de culte qu'à un bloc de pierre assez semblable à la pierre du dieu du sol en Chine. Le narrateur ignore quelles sont exactement leurs divinités. » Et M. Aymonier ajoute (p. 637) : « Il ne nous paraît guère possible de voir en ces *Pa-sse* ou *Pa-sseu-wei*, les (*ācāryas*) *pāçupātas* que mentionnent quelques inscriptions et qui n'ont jamais pu être qu'une simple variété des sectateurs du sivaïsme, une petite catégorie, d'ordre secondaire, des gens appartenant à la hiérarchie religieuse du brahmanisme. Or, dans ce corps religieux ainsi réduit, appauvri et en visible décadence en cette fin du XIII[e] siècle, les nuances devaient s'estomper, s'effacer à leur tour et échapper à un observateur aussi superficiel, en pareille matière du moins, que l'était Tchao-ta-kouan, et ceci de son propre aveu. Ses prêtres taoïstes, ses Pa-sse étaient les brâhmanes. Jusqu'à plus amples renseignements, le nom qu'il leur donne ne ressemble guère qu'à celui des Bashêh ou hommes de la caste sacerdotale des Chames du Binh-Thuan. Ces Bashêh, dont les fonctions sont nombreuses, président aux crémations des fidèles qui appartiennent à leur secte et reconnaissent leur autorité morale ; ils pratiquent certaines abstinences, sont habillés de blanc et, en dehors de leur ministère, vaquent à leurs opérations journalières comme les autres Chames. » Enfin il observe plus loin (p. 638) : « Remarquons, en ce qui concerne les sectes religieuses, qu'A. Rémusat a aussi reproduit le passage suivant, extrait de l'*Histoire des étrangers* : Dans ce pays, on nomme un homme lettré, panki ; un prêtre de Fo, tchou-kou ; un tao-sse, pa-sse. »

Par contre, M. Pelliot [1] critique cette assimilation. « Les *Pa-sseu-wei*, dit-il, sont un sujet d'assez grave d'embarras. Le nom même est lu par nous *Pa-sseu-wei* au lieu de *Pa-sseu* de Rémusat. » Après avoir cité quelques références qui contredisent la « césure » de Rémusat, il continue : « Mais qu'étaient les *Pa-sseu-wei*, ces « taoïstes » du Cambodge? Trois hypothèses sont en présence : Yule (*Hobson-Jobson*, Londres, 1886, in-8°, s. v. *Panthay*, *Penthé*) discute l'origine du mot *Panthay* qui fut donné au royaume musulman de Ta-li au Yunnan (1856-1873). Peu porté à admettre le chinois *pen-ti* 本地, qui s'applique à tous les indigènes, il songe à *Path'i*, appelation birmane des musulmans. — Sir Arthur Phayre distingue *path'i* de *penthé*, moderne en Birmanie selon lui, et qui ne désignerait que les musulmans chinois venus du Yunnan.

[1] *B. E. F. E.-O.*, II (1902), p. 149, n. 2.

Quoi qu'il en soit du rapport des deux termes, tout ce qui nous intéresse ici est que *Path'i* (ou *Pass'i*) est ancien dans la langue birmane; sir Arthur Phayre le titre de *Pārsī* ou *Fārsī*, c.-à-d. Persan. » M. Pelliot discute cette thèse avec sa riche érudition coutumière et, en dernière analyse, la rejette. Une de ses objections, et non la moins forte, est qu'il est fait mention des « taoïstes » au Cambodge à une époque où l'islamisme est tout à fait hors de question.

Enfin il conclut : « Si on admet que *Pa sseu-wei* désigne un culte hindou, quel nom faut-il lire ici ? M. Aymonier, nous-même, avons songé aux *Baṣaiḥ* chams. Les *Basaiḥ* sont la caste sacerdotale des Chams ; le nom est peut-être apparenté au khmèr *bacchāy* (= [u]pajjhāya). Mais les *Basaiḥ* représentent le culte brahmanique et l'on a vu plus haut que nous identifions les brahmanes aux *paṇḍits* et les séparons nettement des *Pa-sseu-wei*. Aussi inclinons-nous à adopter l'hypothèse de M. Finot qui propose de voir dans les *Pa-sseu-wei* « les *Paçupatas*, secte çivaïte, mais distincte des Çaivas ; une inscription « d'Angkor détermine ainsi l'ordre des préséances dans la hiérarchie religieuse : « le *brahmane*, l'*ācārya Çaiva*, l'*ācārya Pāçupata* (*I. S. C. C.*, p. 422) ». Nous ne nous dissimulons d'ailleurs pas la fragilité de notre argumentation ; du Siam, de la Birmanie, des Etats Chans viendront peut-être quelques éclaircissements. »

La question serait donc encore intacte ; mais, quoi qu'il en soit des *pa-sseu-wei* du Cambodge, je crois que pour les Chams tout au moins il faut chercher chez leurs lointains ancêtres malayo-polynésiens l'étymologie prochaine du nom de leurs basêḥ. De Backer (*Archipel indien*, p. 319) nous donne, chez les Dayaks de Bornéo, *Sie Basso* et *Orang Batouwa*, ce qui, entre parenthèses, justifierait de Rémusat avec ou sans « césure ». Ailleurs (p. 404) il dit : « Chez les Battaks, ces consultations sont données par les *Datos* et les *Si Bassos*. Cette caste de devins et de charlatans, dépositaire d'une science occulte, sait quels sont les jours néfastes et les jours heureux. » Les nombreux traités de divination des basêḥ, leur intervention rituelle dans le choix des terrains, l'orientation des maisons, la consultation des victimes sacrifiées, la conjuration des maléfices, etc., toutes choses qui forment le plus clair de leurs honoraires, prouvent assez qu'entre les bassos de Bornéo et de Sumatra et les basêḥ du Binh-thuận la parenté est réelle, et pour le nom et pour la chose.

Par ailleurs et comme confirmation de cette étymologie, je trouve dans le *Kawi-Balineesch Woerdenboek* de Van der Tuuk (t. III, p. 540, à l'article *wama-wāsa*) le mot javanais *wasi*, celui qui possède un pouvoir surnaturel ; et la forme dérivée *angawasi*, sorcière qui se fait instruire par un prêtre.

De là au sanskrit il n'y a plus qu'un pas. En effet le mot est évidemment le sanskrit *vaça*, *vaçi*, pouvoir surnaturel, force magique ; *vaçin*, celui qui a cette force. Il est bien entendu que l'échange de la semi-voyelle labiale et de la labiale sonore n'a aucune importance ici (ex. : skt. *varṇa*, cham **barna**; skt. *vandanya*, ch. **banania**; skt. *vidhi vinaya*, ch. **baḍi biniai**; skt. *vaṃça*, ch. **bañça**).

Pour moi, la question des basêḥ chams est tranchée. Il est surtout hors de doute que le mot n'est pas *upāsaka* ; il suffirait du reste de remarquer que le *bhikṣu* a toujours signifié le moine mendiant qui tend la sébile et l'*upāsaka* le dévot laïque qui la remplit.

* * *

La hiérarchie sacrée des basêḥ se divise en trois classes : la caste royale, qui a disparu avec la royauté chame, la caste populaire, et une sous-caste laïque ; ces deux dernières seules subsistent encore. Comme nous le verrons dans le *Livre d'Anouchirvân* édité plus loin, la caste royale remonte aux origines du monde et a même été l'objet d'une création spéciale. Quant aux dernières castes, leurs dignitaires ne sont cités nominalement que dans le symbolisme que le Livre saint donne des diverses fonctions rituelles.

L'ordre royal ne comprend que onze ou douze prêtres :

1. *Pō Ganvōr Hvōr*, le grand astrologue royal, le chef des devins et le guru suprême de tous les basêḥ. Son nom est formé de *ganvōr*, chef, et de *hvōr*, skt. *hora*, devin.

2. *Pō Par-mō-Grū*, de skt. *Paramaguru*, le Guru suprême (?).

3. *Pō De-mō-Grū*.

4. *Pō Daṃ-mō-Grū*.

D'après les Chams consultés, les trois ordres précédents correspondraient aux trois stades : profès, novice et postulant guru.

5. *Pō Yaṅ tapaḥ*.

6. *Pō Çrī tapaḥ*.

7. *Pō Alā tapaḥ*.

Ces trois degrés de *tapaḥ*, skt. *tapas*, ascète, nous donnent également une trilogie hiérarchisée : *yaṅ*, du dieu ; *çrī*, du roi ; *alā* (en dessous), du sujet.

9. *Pō Çaban*, quelquefois écrit *Çrī-ban*.

10. *Pō Dī-yaṅ*.

11. *Pō Kai-lā*. Serait-ce une apocope de *takai*, pied, et *alā*, en dessous ? Assez souvent on réunit les deux derniers ordres en un seul, *Pō Kai-lā-dī-yaṅ*, ce qui donnerait au titre un sens complet : « celui qui est au-dessous des pieds, le serviteur de la divinité ».

Dans ces conditions, ces trois derniers prêtres royaux (8, 9 et 10-11) formeraient, eux aussi, une hiérarchie symétrique. Nous verrons plus loin qu'ils se divisent en officiers de droite et de gauche, ceux de droite préposés au service rituel du roi, ceux de gauche à la garde de ses intérêts. Ils font ainsi penser naturellement aux *bantara* malais, en cham *banarā* et (?) *ban*. A la cour des rois malais, on retrouvait en effet le même dispositif d'officiers de droite et de gauche suivant leurs fonctions. Le *baley* royal (ch. *bal*) où le prince donnait ses audiences publiques, était divisé en deux parties : le *çri-baley*, où le roi s'asseyait avec les principaux fonctionnaires (sur une estrade *çri-ban* ?) et le

paseban (ch. *çaban*); la deuxième et plus basse estrade (*alā takai*) entourait le *çri-baley* : c'est là que les officiers et fonctionnaires subalternes s'asseyaient à gauche et les fonctionnaires religieux à droite.

12. *Pō Ganvōr Bač*. Le dernier prêtre, qui est à part, comme le premier, Pō Ganvōr Hvōr, est le prêtre lecteur (mal. *basa*, jav. *vača*, mak. *bača*, skt. *vāc*[*yate*] = voix). Il récite les prières des manuscrits (agal *bač*) gravés sur olles (*halā kabul*; tamul *olai*, feuilles du *Borassus flabelliformis*) et dont les lamelles, empilées les unes sur les autres et percées de trois trous, au centre et aux extrémités, sont comprimées par des liens, entre deux couvertures (*čaniōm*) en bois rigide et laqué [1].

Tels étaient les titres officiels des basĕḥ de la caste royale, auxquels s'ajoutaient des titres de circonstance suivant leurs diverses fonctions rituelles. Ainsi dans la cérémonie de l'*Abiṣeka*, dont nous parlerons plus loin, le Pō Grū prend le titre de *Riōñ tañin*, parce qu'il « conduit par la main » le roi. Voici encore d'autres noms : le *Grū paḥ balañō*, qui porte l'arche du feu symbolique ; la *Mak paliaḥ*, qui fait office de « servante » et assiste le guru dans la présentation des mets au roi (ch. *muk*, vieille femme, et mal. *pĕlayan*, serviteur, aide, de *layan*, *mĕlayan*, *mĕlayani*, servir à table, servir aux offices religieux) ; le *Ragei phun* et le *Ragei hajuñ*, Ragei « de la souche et du sommet », prêtres qui ont coupé le pied et la tête des colonnes. Cette opération est du reste toute symbolique, comme je l'ai déjà expliqué ailleurs [2] : les deux ragei ne vont pas dans la forêt chercher ces bois, mais se contentent de donner quelques coups de hache rituelle (*tagal*) pour façonner les extrémités soit des brancards funéraires, soit des bois du bûcher, soit, comme plus loin, de colonnes des *Kati-gaha* qui abriteront la cérémonie du sacre.

* * *

La caste populaire des basĕḥ ne comprend actuellement que les classes suivantes :

1. Les *Pō Grū*. Sous l'habit sacerdotal ils représentent plus particulièrement le conseil des anciens et les pères de famille, qui, à ce titre et à l'imitation des musulmans, se considèrent comme les « chefs de la prière ». Leur multiplication

---

(1) A ce propos, le voyageur chinois du XIIIe siècle traduit par M. Pelliot (*loc. cit.*, p. 149) fait la remarque suivante : « Les textes qu'ils récitent sont très nombreux ; tous se composent de feuilles de palmier entassées très régulièrement. Sur ces feuilles ils écrivent des caractères noirs, mais comme ils n'emploient ni pinceau ni encre, je ne sais encore avec quoi ils écrivent. » Actuellement encore, abstraction faite pour l'écriture sur du papier chinois et européen, les Chams gravent leurs caractères avec un fin stylet en bois dur, puis estampent en frottant les olles avec le doigt trempé dans une dissolution d'un noir quelconque et de colle.

(2) *Notes sur une crémation chez les Chams*, in *B. E. F. E.-O.*, III (1903), p. 447-459.

à l'infini, mais relativement récente, a beaucoup nui à l'union religieuse et à la pureté des rites.

2. Les *Pô Adhiă*, du skt. *adhwaryu*, « les prêtres qui récitent les prières du *Yajur-veda* », ou peut-être, plus simplement, de *ădya*, le premier, le chef. Ce sont les grands prêtres des rares temples qui ont conservé des revenus fonciers affectés au culte.

3. Les *Čamenei*, sorte de sacristains actuellement chargés de l'entretien des temples, de la toilette des dieux et de la garde des « trésors » du culte. M. Cabaton pourrait avoir raison en voyant dans les čamenei (skt. *çramana*, pâli *samaṇa*, moines) un dernier vestige des prédications bouddhistes qui ont traversé, sans laissé d'empreintes profondes, le brahmanisme des Chams. De ces prédications M. Finot a retrouvé des traces évidentes dans les ruines de Đồng-dương et dans les murailles de Phong-nha [1]. J'en ai moi-même découvert au Bình-định, près de cinq siècles après la disparition des Chams de cette province, un témoin irrécusable dans une statuette qui porte l'inscription suivante : *Braḥ Budha Gotamo*, « le Saint Buddha Gotama ». Cette statuette en bronze, en état de parfaite conservation, se trouve actuellement au Musée de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

Cette coexistence des trois religions nationales a peut-être inspiré aux Chams le dicton très connu : *Pô ačar khik mŏṅgik*, les ačar sont préposés aux mosquées ; *pô basĕḥ khik baganrai*, les basĕḥ sont préposés à l'arche royale ; *čamenei khik bamauṅ*, les čamenei sont préposés aux temples. En d'autres termes, les ačar sont musulmans, les basĕḥ sont brahmanistes, et les čamenei sont (étaient) bouddhistes. Cette dernière hypothèse ne présente, en définitive, rien de bien absolu.

*
* *

La sous-caste laïque se compose des catégories suivantes :

1. *Kadhar* (skt. *udgâtar* ou mieux encore *gandarva*, musiciens célestes), chantres et violonistes.

2. *Mŏdvŏn* (skt. *widwân*, un sage, un prophète ; mal. *biduwan*, certain chant ayant un caractère magique et qui est exécuté dans les fêtes, avec accompagnement de tambourin), chantres et lecteurs des basĕḥ qui sont souvent leurs élèves et deviennent parfois leurs novices. A Phan-ri, ils ont à leur tête deux vieillards qui prennent également le titre de *Pô gru*, mais de *Pô gru mŏdvŏn*, précepteurs des mŏdvŏn. Dans les cérémonies, le chef a une tunique rouge, les autres portent seulement sur leur turban une bande rouge ; ils ont à la main un éventail déployé et un voile rouge, et sur chaque épaule une paire de bourses bariolées (*kaduṅ* ; mal. *kanduṅ*) qui pendent et s'entrechoquent sur le dos et

(1) *B. E. F. E.-O.*, I (1901), p. 22-23.

sur la poitrine. Ils exécutent plusieurs figures de danse sacrée (*tamia*). Dans l'une ils marchent en avant ou à reculons en s'élevant en cadence sur la pointe des pieds, sans quitter le sol, tantôt ponctuant la mesure en se frappant sur les cuisses, tantôt agitant de la main gauche l'éventail et faisant de la droite le geste de l'offrande ; dans une autre, la danse des sabres, qui est plus échevelée, ils ont en chaque main une de ces paires de sabres croisés, en bois laqué et doré, qui sont si communs par tout l'Extrême-Orient. Chanteurs et assistants battent la cadence avec les mains, pressant le rhythme aux moments de frénésie et poussant des *ha !* prolongées. Avant d'entrer en scène, chaque officiant se purifie par la récitation d'un *mantrā* et la formation de l'*oṃkara* sur la fumée d'un brasero de bois d'aigle, dont avec leurs doigts réunis en « oreille de vache » ils portent les effluves à leur nez et sur leur ombilic.

3. ***Pajāu*** ; j'en ai déjà parlé tout au long dans une autre étude [1]. La pajāu est, en sus, une sorcière, une guérisseuse, qui utilise les simples cueillis « au clair de lune », et une accoucheuse en titre ; elle doit être veuve. Elle est ordinairement assistée d'un kadhar dans ses fonctions rituelles, d'où le dicton suivant : ***Mötai pajāu dauk kadhar***, « morte la pythie, reste son musicien ».

4. ***Muk ka iṅ yaṅ*** = femme-ceinture, à l'entour des dieux (?), suppléante de la pajāu.

5. ***Rajā***. C'est une prêtresse libre, de circonstance, choisie ordinairement dans la famille de l'amphitryon qui donne une grande fête (***rajā prauṅ***). Comme tenue d'officiante, elle porte l'habit commun des femmes chames, mais blanc et avec les bords recouverts d'un galon rouge ; elle a la taille ceinte d'une écharpe rouge, qui se croise sous la gorge, monte aux épaules, se recroise dans le dos, se noue à la ceinture et enfin retombe par derrière en longues franges ; son sarong est entièrement rouge ; la tête est coiffée d'une couronne à motifs dorés et découpés à jour, sur fond écarlate, et à pompons sur le côté droit ; dans une main elle tient un éventail dont elle joue ou qu'elle interpose en écran entre elle et l'autel, dans l'autre un régime de fleurs d'aréquier qu'elle porte comme une palme. Elle est assistée dans sa danse, identique à celle des kadhar, mais plus solennelle, par des mödvōn s'accompagnant sur de larges tambours plats (*baranōṅ*), sur de longs tambours javanais (*ganaṅ*), et sur des clarinettes à sept trous (*çaranai*).

Cette danse de la rajā rappelle assez exactement le *pĕngogam mayaṅ* (*ogam*, enthousiasme ; *mayaṅ*, fleurs d'aréquier), danse malaise exécutée par deux femmes ayant chacune un mayaṅ d'aréquier à la main et se mettant ainsi dans un état d'exaltation ou d'extase qui les fait considérer comme des oracles.

[1] *Notes sur les Chams. V. La déesse des étudiants* ; in *B. E. F. E.-O.*, VI (1906), p. 282 sqq.

Une autre cérémonie, dont la rajā est encore l'officiante, le balancement de l'escarpolette (skt. *dola*), semble plutôt empruntée à l'Inde. M. Fournereau (*Le Siam ancien*, p. 63) l'a retrouvée à Bangkok, au Vât Bot Phram, le seul temple où se célèbre encore le culte brahmanique : « A l'intérieur du monument, à gauche, s'élève une escarpolette, *dolā*, formée de deux colonnes en bois réunies à leur sommet par une solide traverse qui laisse pendre deux cordes destinées à soutenir le plateau. Le jeu de l'escarpolette, l'un des divertissements préférés des femmes hindoues, s'est introduit jusque dans les cérémonies religieuses. Dans le culte de Krishna en particulier, où l'influence féminine a le plus profondément gravé son empreinte, un des rites journaliers consiste à balancer l'idole (*dôlana*) ».

Chez les Chams, l'appareil rituel est plus compliqué. La *dolā* est montée dans un hangar de circonstance (*kajaṅ*), sous un vélum de toile blanche qui forme plafond. A ce vélum sont suspendues des figurines allégoriques d'hommes, d'animaux, de fruits même, qu'un basêḥ, dans une cérémonie aussi longue que compliquée, a formées avec de la farine de riz pétrie dans de l'eau lustrale. Une tenture en toile blanche recouvre aussi la cloison qui fait face à l'escarpolette. A mi-hauteur, se trouve une sorte de berceau oblong, également drapé et largement éclairé de petites bougies. Sur le plateau de la *dolā* est posée une espèce de jardinière dans laquelle on a monté, autour d'un long cierge allumé, deux fleurs de lotus artificielles, de grandeur différente, formées de feuilles de bétel à la pointe desquelles on a piqué un bouton de *dadiak* (*conyza indica*).

La rajā prélude au rite en purifiant à la fumée de bois d'aigle cinq cierges qu'elle consacre en leur faisant décrire deux fois de droite à gauche et une fois de gauche à droite le signe magique de la syllabe mystérieuse, *oṃ*. Elle les allume au cierge collé au plateau des offrandes (*çalau*), puis, des deux mains croisées l'une sur l'autre, les remet aux servants qui les fixent aux quatre cordes et à la traverse de l'escarpolette. Cependant le prêtre-assistant a lavé d'eau lustrale et oint de la graisse du poulet d'offrandes les deux colonnes de support de l'escarpolette. Il vient alors s'accroupir sur les talons à droite de la rajā. Celle-ci se lève, agite neuf fois son éventail vers les lotus symboliques qui, disent les Chams, représentent « la mère et l'embryon », tandis que les neuf coups d'éventail signifieraient les neuf mois de la gestion. Ici donc, comme pour le culte de Kṛṣṇa et aussi comme pour la presque universalité des rites chams, c'est toujours l'influence féminine, le mystère de la procréation, qui prédomine.

La rajā continue par une série de *pradakṣiṇā* autour de l'escarpolette, en lui imprimant, à chaque tour, un léger balancement continu. La corbeille de lotus est ensuite portée dans le berceau qui forme autel. La rajā prend sa place sur la *dolā* d'où elle joue de l'éventail tantôt en le balançant vers l'autel, tantôt en s'en servant comme d'un écran entre l'autel et son propre visage. Pendant qu'elle se tient aux cordes de la balançoire, on passe sous son bras gauche la série des offrandes, puis, alternativement sous son bras gauche et sous son bras

droit, un brasero d'encens dont elle aspire l'âcre fumée. Puis, toujours assise sur la *dolā*, elle se lave la figure, se rince la bouche, se fait une chique de bétel dont un servant lui offre les ingrédients sur un plateau, reçoit les quatre cierges des cordes de l'escarpolette et les éteint ; enfin elle va prendre un peu de repos sur une natte à l'écart.

Après avoir démonté l'escarpolette, sur laquelle le prêtre-assistant fait des passes magiques, on la remonte à nouveau. L'assistant s'y asseoit, et, pendant que baranöñ, ganañ, çaranai frappent leurs instruments et jouent dans un rhythme qui graduellement se précipite jusqu'à la frénésie, il commence par se balancer mollement, puis plus vite, enfin à une allure vertigineuse dont l'élan le porte au vélum du plafond, où, de son front, de ses genoux, de son corps tout entier, il va toucher les figurines suspendues, formant ainsi avec la travée une horizontale effrayante. Descendu de la dolā, il esquisse vers l'autel le pas de danse accoutumé. Enfin, il passe par trois fois à la fumée d'encens quelques régimes de fleurs d'aréquier et les remet à la rajā, qui prend place à son tour sur la planchette de l'escarpolette. Elle s'y balance lentement et de façon modeste à six reprises différentes, qu'elle fait alterner avec trois pas de danse et trois offrandes de fleurs d'aréquier, face à l'autel. Chacun connaît le symbolisme, courant dans toute l'Indochine et les îles malaises, de la noix d'arec et de la feuille de bétel, le *trầu cau* des Annamites, le *sirih pinañ* des Malais, le symbole des fiançailles. La rajā est visiblement empoignée par son rôle ; cette jeune fille que l'on a connue simple et rieuse au dehors, revêt dans ces cérémonies une dignité, une majesté même nullement empruntées.

Je me suis assez longuement étendu sur cette fête de l'escarpolette, sans toutefois l'épuiser, d'abord pour ce qu'elle a d'inédit, puis parce que, chez nos Chams de Bình-thuận, elle réunit en un seul les deux rites du pëngogam mayañ de Java et du balancement de la dolā des Indes.

VII. — LE LIVRE D'ANOUCHIRVÂN

Il peut paraître au premier abord assez surprenant de trouver le principal traité de cosmogonie chame, le livre saint par excellence des Chams brahmanistes, placé sous le patronage du roi perse Khosroès-le-Grand, Anouchirvân, « le roi juste ». Mais on sait la popularité dont a joui ce roi perse, pendant le règne duquel est né Mahomet, chez les peuples conquis ultérieurement à l'Islamisme. Il n'est pas en moindre honneur chez les Chams que chez les Malais. Ce nom n'est du reste pas la seule trace qu'ait laissée l'influence des Chams musulmans dans la cosmogonie chame traditionnelle : on verra que dans le récit de la création, ils ont réussi à se tailler et à conserver une place d'honneur.

Le livre d'Anouchirvân commence ainsi : *Nī çakaray thiõn niõn pô nögar tahā*, « Ceci est la chronique royale de l'antique (mal. *tua*) déesse du

royaume [1] ». Ce devait être là le titre primitif. Les Chams Banis y ont ajouté un sous-titre : *Nī svattik sidhik sī mōñ thāu lei ka jaiya ka nōçarvan : svasti : siddhi.* « Ce traité enseigne très clairement, à la plus grande gloire de Nouchirvân... »

Les premières lignes du manuscrit seraient en partie incompréhensibles si je ne les éclairais d'un commentaire oral que je dois au vieux huyện cham de Phan-ri :

« Au commencement était Pō Yañ Pō, le dieu suprême. Il se tenait immobile au centre du Vide, ne portant rien sur sa tête et ne foulant rien sous ses pieds. Il engendra de sa substance Pō Alvahuk, principe masculin, et Pō Ratnō (skr. *ratna*, pierre précieuse), principe féminin. En vertu de cette double émanation, il devint Pō Yañ Amō, le dieu-père.

« Or donc Pō Alvahuk venait de l'occident et Pō Ratnō de l'orient. Ils firent leur jonction au centre de l'hémisphère. La voyant si parfaitement belle, Pō Alvahuk désira Pō Ratnō. Mais elle ne consentit pas à son amour. Pris de fureur, Pō Alvahuk la coupa en quatre morceaux. Il lança le premier dans l'espace, et la terre fut (être féminin) ; le second, et le ciel fut (être masculin) ; le troisième, et la lune fut (fém.) ; le quatrième, et le soleil fut (masc.). C'est pour cette raison que la terre, Pō Nōgar Tahā, a droit d'aînesse, d'où son titre de *Patau Kamei*, la femme-roi ».

Il faut remarquer que, d'après les autres légendes chames, Pō Yañ Amō, « Dieu le père », semble, à peine entrevu, rentrer dans son éternité et céder le pas à Pō Alvahuk, le dieu créateur. Le mss. B place même Pō Nōgar à l'origine du monde et lui associe une trimurti de créateurs, *Klāu Pō*, les trois dieux : Pō Allah, Pō Debata Svör et Pō Yañ Amō.

Tous ces noms chams ne sont pas sans embarrasser un peu. Dans la seconde partie du mss. D, on trouve Pō Yañ Amō Pramma. Nous avons déjà rencontré Pō Yañ Pō, le dieu suprême. Dans le mss. E, le titre royal très connu *Pū Pō Kuk*, pris isolément, et du reste presque toujours transcrit *Ba Po Kuk* (mal. *bapa*, père, et *kuk=kau*, le moi, l'être par excellence), s'applique à Dieu. Enfin nous avons d'un côté Avlvahuk ou Alvahuk et de l'autre Uvlvaḥ ou Alvaḥ, qui ne sont jamais confondus.

Une autre remarque préliminaire s'impose. C'est l'importance prise dans la suite par la dualité de la terre, principe féminin, et du ciel, principe masculin,

---

(1) D'après le mss D', 22, ainsi que l'extrait suivant. Le mss D, 21, porte une variante que l'on trouvera plus loin. Ces deux manuscrits appartiennent à la collection de l'Ecole française d'Extrême-Orient, ainsi que les autres manuscrits cités au cours de cette étude, sauf mention spéciale. C'est le texte de D, 21, superbe manuscrit original de 41 pages, provenant du Phan-ri, que nous suivons et que nous transcrivons (à l'exception des nombreux *mantra* de la fin dont, livré à moi-même, je n'ai pu comprendre le sens exact). Le mss D', 22, simple copie, ne nous fournira que quelques variantes.

c'est-à-dire des deux premiers êtres créés dans cet ordre par la division de Pō Ratnō, et surtout la primauté accordée au princ'pe féminin. Les mots *tanōh riyā* et *ākan* signifient respectivement « terre » et « femelle », « ciel » et « mâle ». Les mots *aval* et *ahiōr*, empruntés à l'arabe (*aval* et *akhir*), ont conservé dans certains cas leur sens originel de « premier » et « dernier », par exemple dans la phrase : « Le premier des prophètes fut Adam et le dernier Mahomet » ; ils s'emploient aussi pour désigner les mois lunaires pleins (*aval*) ou défectifs (*ahiōr*). Aussi est-il intéressant de constater que ce sens s'associe nettement à celui de « femelle » pour *aval* et de « mâle » pour *ahiōr*, en raison de la primauté de l'élément féminin. Ex. : ***Pō čar aval kamei, pō baçêh ahiōr lakei*** [1] : « Les prêtres musulmans sont *aval*, donc femmes (ils portent effet un costume féminin) ; les prêtres brahmanistes sont *ahiōr*, donc hommes (ils en portent le costume) » ; chez les Banis, *aval* signifie « initié » et *ahiōr* « profane ».

Ces légendes cosmogoniques chames ne sont pas sans analogue ailleurs. Dans la cosmogonie des Dayaks de Bornéo, où le dieu suprême se nomme Hat-Alla, le fils de Hat-Alla, irrité contre sa femme, saisit les petits-enfants qu'il avait eus d'elle et les jette par couples loin de lui ; un couple tombe à l'eau, et de lui naît le dieu aquatique Jata, les autres peuplent les champs et les airs [2].

Mais il sera surtout intéressant de rapprocher de la légende de Pō Alvahuk et Pō Ratnō, que nous avons recueillie plus haut et dont nous retrouvons des fragments épars dans tous nos manuscrits cosmogoniques, les deux légendes suivantes, venues l'une de l'Archipel indien, l'autre de l'Archipel japonais ; elles présentent avec la légende chame des points de contact dont plusieurs sont saisissants.

Voici d'abord la légende malaise, d'après un poème :

« Au temps où tout était désert et vide et que le ciel et la terre n'existaient pas, il est fait mention de Sang Iwang Wiséso (le tout-puissant), comme du premier être. Celui-ci se tenait tranquille et immobile au milieu de tout.... Il méditait que rien n'existait, si ce n'est sa propre substance.... Il vit un œuf suspendu dans les airs. Par le puissant effort de sa volonté, il produisit de cet œuf trois choses : d'abord le ciel et la terre, ensuite le soleil et la lune, et enfin Manik et Moijo... »

Et il dit :

« Ecoutez-moi, Manik [3] ; .... je vous donne la plénitude du monde ; vous posséderez la puissance de tout produire. » Moijo prit alors la parole et dit :

---

(1) Au lieu de *lakei*, mâle, et *kamei*, femelle, les Chams emploient encore *gah amō*, côté du père masculin, et *gah inō*, côté de la mère, féminin.

(2) Cf. *Tijdschrift*.... t. III, p. 115.

(3) Mal. *manikam*, rubis.

« Seigneur, artère première de la vie, quelle a été votre volonté en créant vos serviteurs si différents par les formes ? La forme de Manik est extraordinairement belle et sa couleur est brillante ; tandis que je suis de forme repoussante et que ma couleur ressemble à de l'indigo. »

« Sang Iwang répondit : .... « Ne vous en affligez pas. Voyez, je vous fais présent d'un diamant des plus beaux, nommé Retno Dhoumilah... (1) ».

La légende japonaise est encore plus précise, peut-être :

« A l'origine, le Dieu Ame-no-mi-naka nushi se tenait immobile au centre du monde (puis vient la série des trois dieux créateurs et des deux autres participants, puis des sept générations d'esprits célestes dont la dernière est Izanagi et Izanami). Ce dernier couple divin ayant reçu l'ordre de réunir en un groupe les îles flottant dans l'espace, franchit le Pont du ciel et descendit dans l'île Onokoro-jima. Là ils entreprirent le tour de l'île en marchant chacun de son côté, Izanagi à gauche, Izanami à droite, et lorsqu'ils se rencontèrent, celle-ci la première s'écria : « Je suis ravie de recontrer un beau jeune homme ! » De quoi elle fut vertement semoncée, car il ne convenait pas que ce fût la femme qui parlât d'abord. Ils se séparèrent de nouveau et continuèrent leur chemin ; puis se rencontrant au point d'où ils étaient partis, Izanagi cette fois parla le premier : « Je suis heureux de rencontrer une belle jeune fille ! ». — La jeune fille devint sa femme et de leur union naquirent d'abord les huit grandes îles (du Japon), puis les dieux de la mer, des montagnes, des rivières, etc. La naissance du dernier coûta la vie à sa mère qui émigra au Pays des Ombres. » Izanagi inconsolable va l'y rejoindre. Mais effrayé de ce qu'il y voit, il revient à la surface de la terre. « Là, il se plonge à la hâte dans une eau pure et, de chaque partie de son corps qu'il lave de la souillure contractée aux enfers, sort un être vivant : son œil gauche produit Amaterasu, la déesse de la lumière ; de son œil droit naît Tsukiyomi, déesse de la lune ; de son nez sort Takehaya-Susa-no o, le mâle impétueux. Izanagi distribua son empire à ces trois derniers-nés : Amaterasu gouvernera la haute plaine céleste ; Tsukiyomi aura la mer pour domaine ; Susa-no-o recevra le pays sous le ciel (2). »

Le rapprochement est encore plus frappant avec ce passage du mss. E, dont je donnerai peut-être la traduction complète quelque jour : « Ba Po Kuk (Dieu) divisa la splendeur de la princesse Ratna Rama : de son œil gauche il créa le dieu Soleil et de son œil droit la déesse Lune ; il affecta le soleil pour demeure au Yaṅ Aditya et la lune au Yaṅ Ċandrōḥ. »

Je donne ci-dessous la transcription et la traduction du *Livre d'Anouchirvân*, d'après le mss. D, 21. Ma transcription est celle du dictionnaire de

---

(1) Louis de Backer, *l'Archipel indien*; Paris. 1874 ; p. 252-253

(2) L. Papinot, *Essai sur l'Histoire du Japon*, in *Mélanges japonais*, nº 9, p. 57-59.

MM. Aymonier et Cabaton : néanmoins j'emploie *v* et *i* pour les semi-voyelles, que ce dictionnaire transcrit par *u* et *i* avec chapeau souscrit.

TRANSCRIPTION

Nī svattik sidhik kā mō jaiya ka nōçarvan adičan natčak si thāu lei ka amōnviçcak tabhā bak ṅan tanōḥ riyā ṅan adaṃ mō kal oḥ ka jōṅ tanōḥ riyā sup palup thiōn niōn lin tapin nan | tabiak dī nōṃmōk alvāhuk eṅkat min alā o sei patauk ṅauk o sei atvōl | (   ) (¹) nan sarak nōṃmōk alvāhuk nan eṅkat min o sei pajōṅ o nan | (B) nan çarak bak nan nōṃmōk uvlvaḥ alvāhuk pajōṅ uvlvaḥ pajōṅ nōbi mōhammat | (M) nan çarak min nōbi mōhammat pajōṅ pō jibaraell nan açarak jim nan nōṃmōk po jibarael (J) | blauḥ alvāhuk patrun po hauvā sauṅ pō adaṃ | lei pō alvāhuk jōṅ mōṅ çup palup thiōn niōn o kā jōṅ tanōḥ riyā adaṃ hajan aṅin o | nan pō alvāhuk patrun nōbi mōhaṃmat patrun pō jibaraell patrun hauvā pō adaṃ | nan pō alvāhuk pajōṅ pak pō nan lajaṅ mōṅ çup palup rei | blauḥ mōṅ alvāhuk blaḥ tanut nī (B) jōṅ dva (pak) banaḥ jōṅ tanōḥ riyā sā banaḥ trā subik tagôk jōṅ ākançak jōṅ yaṅ bulan yaṅ harei | tanan tabiak dī tanut bakni min | blauḥ po alvāhuk patrun harei jamōat dihlāu blauh patrun thun nōsak ulā anaiḥ dihlāu | lei sančar adit sôm aṅar but jip nan dauk dī dat pō alvāhuk min | pō alvāhuk patrun pak pō nan dī surei jamōat | blauḥ pō alvāhuk blaḥ dī banaḥ ākan jōṅ saṅ mōgik jōṅ amiōṃbar jōṅ katip. jōṅ amōṃ | blauḥ pō alvāhuk patrun çaṅ dī surei çuk blauḥ brei kā pō jibaraell ayuk saṅ nan takai pō jibaraell jvak dī tao hak ni (   ) čabvai patauk dī çaṅ anak plōk tao harei tagôk nan | ayuk sā baṅ dihlāu jōṅ oṅ braik nan pō debatā svōr | ayuk sā baṅ trā jōṅ baganraè jōṅ čavan jōṅ kalaḥ jōṅ bak baṅvu | ayuk sā baṅ trā jōṅ kati gahā | blauḥ pō uvlvaḥ padar pō jibaraell brei çaṅ kā oṅ braik blauḥ mōṅ oṅ braik anak tao pai ayuk sā baṅ dihlāu jōṅ nōbī barhiṃm | ayuk sā baṅ trā jōṅ kalaṅ bhamat | kalaṅ bhamat nan mōnuk | ayuk sā baṅ trā jōṅ rabuk prauṅ aṅin prauṅ | ayuk sā baṅ trā jōṅ ganvōr hvōr par dèmōgrū | ayuk sā baṅ trā jōṅ raban çaban jōṅ diyaṅ kailā | ayuk sā baṅ trā jōṅ çrī tapaḥ alā tapaḥ ganvōr haè iv hanuk ||

Ni si thāu lei krun ka danauk çaṅ nan hatai bauḥ uvlvaḥ | blauḥ oṅ braik brei çaṅ kā nōbi barhiṃm baṅça baçèh | nī yaḥ uraṅ taṅi kā baçèh apan hadauṃ nōbī laè apan klāu nōbī sā mōṅ nōbī mōsā dva mōṅ nōbī esā klāu mōṅ nōbī adaṃ | nī yaḥ uraṅ taṅī kā baganraè hadauṃ nōbi dauk pa-uk laè pāk nōbī sā mōṅ dèbatā svōr dva mōṅ nōbi jōnnōk klāu mōṅ nōbi jonnōè pāk mōṅ nōbi adaṃ | yaḥ uraṅ taṅi sei patrun pāk nōbi nan laè pō-uvlvaḥ patrun dī açarak ni (   ) nan dèbatā svōr (   ) nan nōbi jonnōk (   ) nan nōbi jonnōè (   ) nan

(¹) Les créations sont opérées par l'efficace d'un signe cabalistique ou d'une lettre magique. Cette lettre seule se trouve entre parenthèses.

nōbi adaṃ | yaḥ urañ tañī kā pāk bauḥ çarak nan tabiak dī hagait lac̆ tabiak dī dat dī val dī mat dī mānikaṃ pō uvlvaḥ | yaḥ urañ tañi kā dauk barā dauk takai nan hagait lac̆ kayāu drei pāk nōbi nan dauk barā hanuk kayāu drei pō dêbatā svōr dauk barā iv kayāu drei nōbi jonnōk dauk takai hanuk kayāu drei nōbi jonnōc̆ dauk takai iv kayāu drei nōbī adaṃ | hajōñ yāu nan mōñ kal nōbi barhiṃm mō irat nau tōl ākan sā tajuḥ kanō pāk urañ nōbi nan sauñ pāk bauḥ açarak nī pakhik patar nan ḍā kā asur kāmar rak dī patar nan min || yaḥ urañ tañī halei tanōḥ riyā halei ākan lac̆ bañçā pō dêbatā svōr nōbi jonnōk nan bañçā ākan pō nōbi jonnōc̆ pō adaṃ bañçā tanōḥ riyā | yaḥ urañ tañi kā baganrac̆ sraup bak halei nan lac̆ sraup bak pō dêbatā svōr | yaḥ urañ tañi kā naṃ baik tagat nan nōṃmōk halei lac̆ nōṃmōk pō rahik pō rahim pō abūgalī pō abūtalibak nan pāk panrauñ nan | thubik sauñ drei mōñ aval sā ñan daraḥ dva ñan tayōt klāu ñan thauk pāk ñan iā ha-un | lei ragei nan bañçā muk bvai min | lei sā baik trā nan bañçā iā thrai min || yaḥ urañ kā basêḥ kiōñ nao pahvak urañ mōtai apan dī açarak halei kiōñ kā klaḥ dī asur kamar rak dī patar nan ñan jvai bāmōk anōk tac̆av ñan tāl bauḥ tian ñan kiōñ kā tōy anak tac̆av nan apan dī açarak nī (   ) nan dī barā iv (   ) nan dī barā hanuk (   ) nan dī akauk || yaḥ urañ tañi ka giñ sālapan bauḥ nan sālapan bañçā dī dalaṃ dat mōnôçak | sā ñan nōr dva ñan sahôn klāu ñan ajōt pāk ñan alamō lañ vōk sā kalik dva talañ klāu ralauv pāk urak nan gaḥ amō sā ñan tarikat dva ñan hakikaṭ klāu ñan ariphvat pak ñan çari-at | lañ vōk sā darah dva anaiḥ klāu lā pāk kalik thauk nan gaḥ tanōḥ riyā nan gaḥ inō | lei dva bauḥ trā dauk dī agal bauñ yaḥ kiōñ ka bôḥ nan pabvei hadiōp anak kā mōñ bôḥ | nan danauk uvlvaḥ nōbī muhaṃmat | yaḥ urañ tañi kā ralañ nan lac̆ bañçā sauk bak nōbī mōsa nan pō uvlvaḥ paḍar mōrai bā urañ nan tagôk nau tāl liñik hataṃ ganaṃ patiḥ tāl ākan yā tajuḥ | yaḥ urañ tañi kā ralañ c̆ōk ralañ tasik tabiak dī hagait pa-uk lac̆ takdikal pō hauvā pō adaṃ padô dak ālvāhuk barav mōñ patrun ralañ tasik dahlāu blauḥ patrun ralañ c̆ōh hadei | blauḥ patrun pa-auk | blauḥ patrun sarbasar kayāu ñan rōk ñan c̆iōṃ siak halak ñan ikan dī iā nan tabiak dī pō hauvā pō adaṃ tabiak dī harei jamōat tabiak dī çuk tabiak dī thun ulā anaiḥ | yaḥ urañ tañi kā drap buḥ kā ralañ ñan buḥ kā basaiḥ pa-uk lac̆ āthabhā khan av thabhā kubav thabhā asaiḥ | nan takdikal mōirat nau tāl ākhan bhā mōñ bôḥ asur kamar rak byak lō çañ ralañ pajō pāk nōbi sauk dauk dī ākan yanōṃ nōbi saup drei limō bauh açarak bā nau tāl ākan ya tijuḥ bôḥ jal dī krauñ khauthar bôḥ pō jiburaeli patrun limauv kapila barav mōñ tanauv kapila bā nau tāl hataṃ ganaṃ patiḥ | lei tanai nan tanai nan usah limauv kapila min | dauk tāl baçêḥ pak ralañ bañçā nōbi jiburael | kubav asaiḥ pabaiy ñap dī dunyā min | lei aval sa blah av dakvôk min ||

Sī thau lei kā baçêḥ pa hvak ñan baçêḥ çañ baçêḥ hagār halā c̆ar ragei muk pôk lisei nan sā pluḥ dva urañ sā pluḥ dva pakar dī dalaṃ dat mōnôçak min | baçêḥ pa hvak danauk ñu dī bara iv nan bañça ākan | baçêḥ pak ralañ nan bara hanuk bañça tanōḥ riya | baçêḥ çañ danauk ñu di tañin iv bañça ākan | baçêḥ hagar danauk ñu dī tañin hanuk bañça tanōḥ riya | ragei danauk ñu di

tasău iv bańça ākan | lei urań pôk lisei danauk ñu di tanôḥ pakaṃ thula nan bańça tanōḥ riya | lei halā čar bā balav phā iv | bańça ākan | sā urań trā phā hanuk bańça tanōḥ riyā | sā urań trā dī ta-uk iv bańça ākan | sā urań trā kā pōk sāṃ dī ta-uk hanuk bańça tanōḥ riya | lei rigei nan danauk ñu dī batiḥ iv bańça ākan | lei urań anvōk drei di batiḥ hanuk nan bańça tanōḥ riyā || nī urań tañi kā 12 urań nan tabiak dī hagait pa-uk lač tabiak dī dat çaphvat thău gaḥ pō nôbi mōhaṃmat min | yaḥ bôh urań pvōç lińiv dat jvai pań nan min | nī urań tañi kā harei çuk tabiak dī hagait lač harei çuk tabiak dī dhei | sančar tabiak dī tañi | harei adit tabiak dī pabaḥ | harei sôṃ tabiak di mōtā | harei ańar tabiak dī pakrań | harei but tabiak di aduń | harei jip tabiak dī hatai prauń ||

Nī yaḥ urań tañi kā 12 nōsak tabiak dī hagait nī lač

Tikuḥ	tabiak dī	tańi iv
Kabav	—	iduń iv
Rimauń	—	tañi hanuk
Tapay	—	iduń hanuk
Nōgaray	—	mōta hanuk
Ulā anaiḥ	—	mōta iv
Asaiḥ	—	tathău hanuk
Pabaiy	—	tathău iv
Krā	—	basak
Mōnuk	—	pabaḥ
Asău	—	sań ta-ir anaiḥ
Pabvei	—	sań ta-ir prauń

Yaḥ urań halei pvōč lańiv dat jvai pań jvai.

Yaḥ urań tañi kā pō alvāhuk jōń dī hagait lač jōń dī harei sôṃ | harei sôṃ eńkat min yaḥ ñap bań ańvei ñap sań ñap tanōḥ riyā sauń ākan taum gāp o hū hajōń yău nan harei sôm | pā nō jōń pō alvāhuh plaik dī harei nan môklaḥ dī pañōk harōh ||

Nī padań svattik abiḥ dī dalaṃ dat jvai pahōḥ ḍei

Danauk pō	alvāhuk	dī dhei
—	uvlvaḥ	dī pakraiń iv
—	mōhaṃmat	dī pakraiń hanuk
—	jibarael	dī mōta iv
—	barahiṃ	dī mōta hanuk
—	asan	dī aduń iv
—	asai	dī aduń hanuk
—	hauvā	dī tañi iv
—	adaṃ	dī tañi hanuk

Yaḥ urań pvōč liṅiv dat jvai pań nan pvōč chai grɤṃ katal min ||

Yaḥ urań tañi kā hań tadā nan lač liṅiv dat min ñap pajōń çvan sap chai pā mō-ain ranaiḥ kamar rei | bajōń yāu nan mō dī harei baikjī bak tāl harei pahvak sī tāl harei tak kayāu kā çvansap tabiak dī saup bak dī surei čuḥ ragei mōrai padār akauk mōń pō jibaraell bā çvansap nan tabiak tvei āçarak ni ( ).

Yaḥ urań tañi lač pabaḥ bań svōr halei lač nan baik | yaḥ urań pvōč ka rei di nan jvai pań trā nan chai grɤṃ katal bajan aññ min | yaḥ urań tañi lač halei pabaḥ bań dunyā lač iduń | yāḥ urań tañi kā pabaḥ bań dī dunyā hadauṃ bauḥ pabaḥ bań dī akhiraḥ hadauṃ bauḥ pa-uk lač dī dunya dva bauḥ dī akhiraḥ sā bauḥ min |

Nī yaḥ urań tañi lač nōbi halei dauk dī pabaḥ bań svōr lač nōbi iburahiṃ | yaḥ urań tañi lač halei nōbi dauk dī pabaḥ bań dunyā lač nōbi esa nōbi mōsa ||

Yaḥ urań tañi kā padhi 7 padhi danauk hagait pa-uk lač pahvak nan dī mōta iv nan baçēḥ prauń črɤń çarak ni (*s*) tak kayāu di mōta hanuk nan çarak ni (*a*) čuḥ dī aduń iv çarak ni (*b*) padhi bakklāu dī aduń hanuk çarak ni (*j*) padhi bak sā pluḥ dī tañi iv çarak ni (*ch*) patrip bak bulan dī tañi hanuk çarak ni (*p*) patrip truḥ thun dī pabah nan çarak nī (*h*) 7 padhi nan hai dī 7 tathiōn nan tañi thāu miak mōtā thāu bōḥ aduń thāu buv pabaḥ thāu pvōč | tijuḥ padhi nan 7 bauḥ akhar nan črɤń dī pathuk apvei nan hiak sampurnō urań mōtai nan | yah o thāu tajuḥ bauḥ akhar nan chai mōtai bhav min || nī yaḥ urań tañi kā . . . . . dī akhar ni nau ñap klaḥ min (auṃ) nan auń kar binai || ni yaḥ urań tañi ka tarju tań tanōḥ riya tań ākan nan pa-uk lač lasak drei nau jōń mōta tarju nōbi mōhaṃmat || yaḥ urań tañi kā čabań patauk tanōḥ riyā čabań patauk ākan pa-uk lač ta-uk dva gaḥ nan jōń čabań patauk tanōḥ riyā lei čabań patauk ākan tańin dva gaḥ nan jōń čabań patauk ākan | ni yaḥ hatak rabań barav çarak ni (mōhaṃmat) ||

TRADUCTION

« Ceci est la chronique de Pō Nagar Taha.

« Svasti ! siddhī ! au grand Anouchirvân ! En toute lumière et vérité ce traité instruit manifestement l'humanité entière sur la création de la terre et de l'homme. Éternellement n'existait pas la terre, (mais il n'y avait que) les ténèbres et le chaos antiques. Elle sortit de l'essence de Dieu incréé, qu'en dessous rien ne supporte, qu'au dessus rien ne tient suspendu (ici le caractère cabalistique du Dieu incréé). Dieu créa Allah (signe cabalistique) ; créa Mahomet (id.) ; créa Gabriel (id.) »

Ces caractères cabalistiques n'existent pas dans d'autres manuscrits conformes à peu près pour le reste à celui-ci. Il s'agit tout simplement de mots en écriture arabe très défigurée : le premier est illisible, le second donne les deux *l* de Allah, le troisième peut être une vague sténographie de Mahomet, le quatrième est le *jim* qui commence le nom de l'ange Jibrael (Gabriel). Un peu plus loin nous trouvons un autre signe qui pourrait être la simplification du composé arabe *samav* et *arz* = *ardh*, *ard*, ciel et terre, ce qui répondrait à la donnée cosgomonique.

« Dieu créa ensuite Eve et Adam. Ainsi donc Dieu existait dans le chaos antique alors que n'existaient encore ni la terre, ni Adam, ni la pluie, ni le vent. C'est alors que de Dieu émanèrent le prophète Mahomet, le seigneur Gabriel, Eve et Adam. Donc Dieu les créa du néant. Ensuite Dieu divisa ce signe ( ) (l'œuf d'or, le germe d'or) en deux parties : d'un morceau fut la terre et de l'autre le ciel, qui produisirent (à leur tour et séparément) la lune et le soleil. Donc ils émanèrent de ce signe magique.

« Puis Dieu créa en premier lieu (parmi les jours) le vendredi, en premier lieu (parmi les années) l'année cyclique du Serpent. Il créa ensuite les samedi, dimanche, lundi, mardi, mercredi et jeudi, qui ont leurs demeures localisées dans le corps de Dieu (voir plus loin). Dieu créa les quatre seigneurs (les quatre premiers ancêtres), le jour saint du vendredi. Il brisa des morceaux du ciel pour en faire la mosquée, la chaire, le lecteur et l'imam. Dieu créa également la conque sacrée le vendredi. Puis il la remit à Gabriel, — les pieds de Gabriel sont orientés suivant ce diagramme-ci ( ). Gabriel colla ses lèvres à la conque sacrée, tourné vers le soleil levant, souffla une première fois, et le seigneur Braik fut créé ; le seigneur Braik, c'est le Svarga-Devata. Il souffla encore une fois, et furent créés l'arche rituelle et (ce qu'elle contient) : la coupe des offrandes, la buvette d'aspersions et la cuiller à libations et son bouquet de fleurs (goupillon). Il souffla de nouveau, et furent créés les Kuṭi-gṛha. Ensuite Dieu commanda à Gabriel de passer la conque au seigneur Braik, qui, se tournant vers le soleil couchant, souffla une première fois, et fut créé le prophète Abraham. Il souffla une fois encore, et fut créé l'oiseau mâle, c'est-à-dire le coq. Il souffla une fois encore, et furent créés le Typhon (la mousson du nord, humide ?) et la tempête (la mousson du sud, sèche ?). Il souffla derechef, et furent créés le De-mō-grū ; une fois encore, et furent créés le Raban et le Çaban ; une fois encore, et furent créés le Diyañ et le Kaila ; une fois encore, et furent créés le Çri-Tapas, l'Ala-Tapas, le Ganvōr-Baĕ, tous assistants de droite ou de gauche (aux côtés du roi).

« Ici l'on dit avec clarté que la conque sacrée a son siège dans le cœur même d'Allah. Il advint ensuite que le seigneur Braik passa la conque au prophète Abraham, l'ancêtre des basĕḥ.

« Et maintenant, si l'on vous demande : Combien de nabi vénèrent les basĕḥ ? Répondez : Trois : 1° le nabi Moïse, 2° le nabi Jésus, 3° le nabi Adam.

« Si l'on vous demande : Combien de nabi dans l'Arche rituelle ? Répondez : Quatre : 1° le Svarga-Devata, 2° le nabi Yonnŏk (Noé) ; 3° le nabi Yonnŏĕ (Jonas) ; 4° le nabi Adam.

« Si l'on vous demande : Qui créa ces quatre nabi ? Répondez : Le seigneur Allah par la vertu de quatre lettres magiques, qui sont : (*dal ?*) pour le Svarga-Devata, (*waw ?*) pour Yonnŏk, (*mim ?*) pour Yonnŏĕ, et (*iya*) pour Adam.

« Si l'on vous demande : D'où émanent ces quatre caractères ? Répondez : De la nature intime d'Allah.

« Si l'on vous demande : Les bras et les jambes d'Allah, de qui sont-ils la demeure ? Répondez : La demeure de ces quatre nabi, car le Svarga-Devata

siège à l'épaule droite, le nabi Yonnŏk à l'épaule gauche, le nabi Yonnŏč au pied droit, le nabi Adam au pied gauche. C'est pourquoi, lorsque le prophète Abraham alla jusqu'au septième ciel, il y vénéra les quatre nabi et les quatre caractères cabalistiques qui leur sont unis pour les préserver des asuras, des démons et des rakṣas des morts. »

Ces localisations divines, ces « demeures », comme disent les Chams, paraissent des données d'origine hindoue ; on sait par exemple que les brahmanes sont sortis de la tête de Brahma, les guerriers de son buste, les marchands de son ventre et les artisans de ses pieds (1). Nous rencontrerons des exemples du même genre, plus détaillés encore, à presque toutes les pages de nos manuscrits.

« Si l'on vous demande d'où vient le ciel et d'où la terre ? Répondez : Le Svarga-Devata et le nabi Yonnŏk sont la souche céleste, le nabi Yonnŏč et le Pō Adam sont la souche terrestre.

« Si l'on vous demande d'où proviennent l'arche rituelle, la cuiller à libations et la cuiller à purifications? Répondez : Elles sont l'incarnation du Svarga-Devata.

« Si l'on vous interroge sur les six haches sacrées (qui taillent les bois rituels du bûcher) (2), répondez : Les quatre premières sont l'émanation de Pō Rahik, Pō Rahim, Pō Abugali, Pō Abutalib, les quatre Grands qui ont charge (?) des éléments intimes : le sang menstruel, la matrice, le placenta et l'eau de l'enveloppe, les deux dernières sont les émanations des deux Ragei qui figurent l'un l'accoucheuse, l'autre l'eau qui sort avec le placenta.

« Si l'on vous demande : le basĕḥ qui donne à manger au mort (3), de quel diagramme magique se sert-il pour écarter les asuras, les démons et les rakṣas loin du cadavre et empêcher que (par vengeance) ils ne dérobent le foie de ses propres enfants (pour en faire des maléfices) ? Répondez : Il met en œuvre les signes cabalistiques suivants : ( ) pour l'épaule gauche, ( ) pour l'épaule droite, et ( ) pour la tête.

« Si l'on vous interroge sur les neuf feux (qui entourent le mort dans la chapelle ardente), répondez : Ce sont les neuf symboles des organes humains, à savoir : 1. ***nŏr***, 2. ***çahŏr***, 3. ***ajot***, 4. ***alamo***, en d'autres termes : la peau, les os, la chair et les nerfs [voilà pour le côté ciel, du père] ; ensuite : 5. ***tarikat***, 6. ***harikat***, 7. ***ariphvat***, 8. ***çarirat***, en d'autres termes : le sang, le placenta, les poumons et la plèvre (?) [voilà pour le côté terre, de la mère] ; enfin, 9. ***agal baun***, les testicules, qui sont la demeure d'Allah et de Mahomet.

« Si l'on vous demande : Qu'est le ***Ralun*** (le ***Koça*** indien, le chaume sacré)? Répondez : C'est la réincarnation du corps de Moïse que (sous cette forme) Pō

(1) Cf. aussi *Bhāgavata-Purāṇa*, tr. Burnouf, Paris, 1840, p. 116 sqq. et 124 sqq.

(2) *Notes sur une crémation chez les Chams ; loc. cit.* p. 447 sqq.

(3) *Ibid.*

Allah charge de conduire les défunts, par delà les nuages cendrés, jusqu'au septième ciel.

« Si l'on vous demande : Le Ralañ de montagne et le Ralañ de plaine (m. à m. « de mer », désigne l'orientation), d'où viennent-ils ? Répondez : Jadis Eve et Adam mentirent à Dieu ; c'est alors que Dieu créa le Ralañ qui couvre les plaines, d'abord, et ensuite le Ralañ qui couvre les montagnes. Puis Dieu créa le manguier et ensuite toutes les espèces d'arbres, d'herbes, d'oiseaux qui volent, de vers qui rampent et de poissons qui nagent : tout cela provient d'Eve et d'Adam et fut créé au jour bienheureux, le vendredi, et en l'année cyclique du Serpent.

« Si l'on vous interroge sur les présents faits au Koça-Ralañ, faits au basêḥ, répondez : Œuvres pies que les vêtements donnés, œuvres pies les buffles, œuvres pies les chevaux, œuvres pies dont les mérites vont jusqu'au ciel pour observer (de là) les traces maléficieuses et surveiller les asuras, les démons et les rakṣas, c'est évident.

« Le Koça-Ralañ mène au nabi le corps subtil (du mort) en marche vers le ciel et le nabi trace sur lui cinq signes magiques, comme il suit : un sur l'épaule gauche, un sur la droite, un sur la jambe gauche, un sur la droite, un sur le sommet du crâne. Alors seulement ces cinq signes conduisent le défunt vers le septième ciel, à la rive du fleuve Kauthar (*Coran*, VIII, 1), à la rencontre du seigneur Gabriel, qui dépêche alors le bœuf Kapila, lequel transporte les morts jusqu'au septième ciel, par delà les nuages gris-perle qui sont les Usahs, les compagnes du bœuf Kapila. Quant au basêḥ qui porte (ici-bas) le Koça-Ralañ, il est le symbole du seigneur Gabriel.

« Ce chapitre traite avec clarté des officiants (du rite de la crémation ; — ici leurs noms, répétés plus bas, avec, pour chacun, la mention alternée de la souche céleste, c'est-à dire mâle, et de la souche terrestre, c'est-à-dire femelle, que j'omets pour ne pas encombrer le texte). Ils sont en tout douze pour les douze offices qu'ils remplissent auprès du cadavre :

« 1. Le basêḥ qui donne la nourriture ; son siège est à l'épaule gauche.

« 2. Le basêḥ qui porte le Ralañ-Koça ; son siège est à l'épaule droite.

« 3. Le basêḥ qui souffle la conque sacrée ; son siège est à la main gauche.

« 4. Le basêḥ qui frappe le tambour ; son siège est à la main droite.

« 5. Le premier ragei ; son siège est au sein gauche.

« 6. L'officiant qui porte le riz ; son siège est au sein droit.

« 7. Le premier hala-čar qui porte la tête (après l'avoir détachée du tronc) ; son siège est à la cuisse gauche.

« 8. Le second ; son siège est à la cuisse droite.

« 9. Le troisième ; son siège est au genou gauche.

« 10. Le quatrième ; son siège est au genou droit.

« 11. Le second ragei ; son siège est à la jambe gauche.

« 12. L'officiant qui porte le miroir (pour fixer les traits de l'âme) ; son siège est à la jambe droite.

« Si l'on demande : D'où sortent ces douze officiants ? Répondez : Des membres (ci-dessus) du corps de Mahomet. S'il est des gens pour prétendre le contraire, ne les écoutez pas, non ».

Pour les fonctions ci-dessus, je ne puis que renvoyer à mes *Notes sur une crémation chez les Chams*. Notre mss. D énumère ensuite seulement les années du cycle duodénaire, leurs noms, identiques à ceux du calendrier sino-annamite, et leurs localisations dans le corps du dieu Alvahuk ou du démiurge Allah. Un autre manuscrit du fonds de l'Ecole française d'Extrême-Orient, le mss. C, dont par ailleurs la publication ne présenterait aucun intérêt, nous fournit sur les divisions du temps des renseignements plus complets que le mss. D.

La première chose qui frappe, c'est que les Chams ont combiné leur cycle duodénaire avec le *Windu*, le cycle javanais de huit années dont chacune porte une lettre arabe. De la sorte, trois séries du Windu et deux séries duodénaires ramènent simultanément les deux premiers termes de chaque série, à savoir *Tikuh*, le rat, et *Alif*, la lettre A. On ajoute alors, dit le texte, une année embolismique, la vingt-cinquième, afin de combler l'écart qui s'est produit entre les deux séries : cela paraît exagéré. Pratiquement, et à défaut de leurs anciens astrologues royaux (*hora*), nos Chams modernes s'en réfèrent tout simplement aux corrections du calendrier sino-annamite, dont ils adoptent le cycle sexagénaire. Ils reviennent ainsi, sans s'en rendre compte, à leurs traditions oubliées, car l'ère *çaka*, qui date leurs vieilles inscriptions, était également un cycle sexagénaire. La seule différence avec le calendrier sino-annamite est que l'année chame commence en avril-mai.

Pour l'intelligence de ce qui va suivre, je donne ici une concordance de l'ère chrétienne, de l'ère *çaka* (3 mars 70 A. D.), de l'Hégire (19 avril 622), du cycle *Windu* et du cycle duodénaire [1].

A. D.	Hégire	Çaka	Windu	Cycle duodénaire	
1900	1317-18	1822	4 čei (= dz)	1 tikuh	rat
1901	1318	1823	5 dal (= d)	2 rabav	buffle
1902	1319	1824	6 bak (= b)	3 rimaum	tigre
1903	1320	1825	7 wau (= v)	4 tapaiy	lièvre
1904	1321	1826	8 jim ahir (= j)	5 nögarai	dragon
1905	1322	1827	1 aliah (= a)	6 ulā anaih	serpent
1906	1323	1828	2 hak (= h)	7 asaih	cheval
1907	1324	1829	3 jimaval (j ?)	8 pabaiy	chèvre
1908	1325	1830	4 čei	9 kra	singe
1909	1326	1831	5 dal	10 mönuk	coq
1910	1327	1832	6 bak	11 asau	chien
1911	1328-29	1833	7 wau	12 pabvei	porc

Afin de rendre plus clair le passage du mss. C que je vais traduire, je restitue aux noms des jours leur forme sanskrite et aux lettres du Windu leur simple forme alphabétique :

(1) On remarquera également qu'en cette année, 1907, la 43e du 76e cycle sino-annamite 46e du 32e cycle *çaka*, les noms d'animaux symboliques correspondent : *pabaiy*, pour Chams, *mùi*, pour les Annamites, c'est-à-dire « la chèvre ».

« Ici on enseigne avec clarté le cycle :

« 1. L'année pleine du Rat a pour lettre *a*, pour siège l'oreille gauche, pour premier jour de la première lune croissante « Çukra », Vénus = vendredi, dont le siège est au front.

« 1'. L'année défective du Rat a pour lettre *d*, pour siège l'oreille droite, pour premier jour de la première lune croissante « Soma », Lune = lundi, dont le siège est à l'œil.

« 2. L'année pleine du Buffle a pour lettre *h*, pour premier jour « Aṅgāraka », Mars = mardi, dont le siège est au sourcil.

« 2'. L'année défective du Buffle [1] : lettre, *b* ; premier jour, « Çanaiçcara », Saturne = samedi ; siège, l'oreille.

« 3. L'année pleine du Tigre : lettre, *j* ; premier jour, « Āditya », Soleil = dimanche ; siège, la bouche.

« 3'. L'année défective du Tigre : lettre, *w* ; premier jour, « Budha », Mercure = mercredi ; siège, le nez.

« 4. L'année pleine du Lièvre : lettre, *dz* ; premier jour, « Jiva », Jupiter = jeudi ; siège, le foie.

« 4'. L'année défective du Lièvre : lettre, *j*² ; premier jour, « Āditya » ; siège, la bouche.

« 5. L'année pleine du Dragon : lettre, *a* ; premier jour, « Çukra » ; siège, le front.

« 5'. L'année défective du Dragon : lettre, *d* ; premier jour, « Soma » ; siège, l'œil.

« 6. L'année pleine du Serpent : lettre, *h* ; premier jour, « Aṅgāraka » ; Mars = mardi ; siège, le sourcil.

« 6'. L'année défective du Serpent ; lettre, *b* ; premier jour, « Çanaiçcara » ; siège, l'oreille.

« 7. L'année pleine du Cheval : lettre, *j* ; premier jour, « Āditya » ; siège, la bouche.

« 7'. L'année défective du Cheval : lettre, *w* ; premier jour, « Budha » ; siège, le nez.

« 8. L'année pleine de la Chèvre : lettre, *dz* ; premier jour, « Jīva » ; siège, le foie.

« 8'. L'année défective de la Chèvre : lettre, *j*² ; premier jour, « Āditya » ; siège, la bouche.

« 9. L'année pleine du Singe : lettre, *a* ; premier jour, « Çukra » ; siège, le front.

« 9'. L'année défective du Singe : lettre, *d* ; premier jour, « Soma » ; siège, l'œil.

---

[1] La formule étant toujours la même, je la résume dans les phrases qui suivent.

« 10. L'année pleine du Coq : lettre, *ḥ* ; premier jour, « Aṅgāraka » ; siège, le sourcil.

« 10'. L'année défective du Coq : lettre, *b* ; premier jour, « Çanaiçcara » ; siège, l'oreille.

« 11. L'année pleine du Chien : lettre, *j* ; premier jour, « Āditya » ; siège, la bouche.

« 11'. L'année défective du Chien : lettre, *w* ; premier jour, « Budha » ; siège, le nez.

« 12. L'année pleine du Porc : lettre, *dz* ; premier jour, « Jīva » ; siège, le foie.

« 12'. L'année défective du Porc : lettre, *j²* ; premier jour, « Āditya » ; siège, la bouche.

« Si l'on veut savoir d'où proviennent toutes les années du cycle, voici :

L'année Rat provient de l'oreille gauche ;
L'année Buffle, de la narine gauche ;
L'année Tigre, de l'oreille droite ;
L'année Lièvre, de la narine droite ;
L'année Dragon, de l'œil droit ;
L'année Serpent, de l'œil gauche ;
L'année Cheval, du sein droit ;
L'année Chèvre, du sein gauche ;
L'année Singe, du nombril ;
L'année Coq, de la bouche ;
L'année Chien, de l'urètre ;
L'année Porc, de l'anus.

« Ainsi donc, à partir de l'année initiale du Rat, les douze années cycliques viennent des membres de Mahomet.

« Ici l'on dit que les sept jours (planétaires) de la semaine sortent aussi du corps de Mahomet... »

Je réunis ici en une table, avec leurs noms chams, toutes les données astrologiques, d'origine musulmane ou brahmanique, des Chams sur la matière ; à noter que les brahmanistes commencent l'énumération par « Aditya », le dimanche, tandis que les Musulmans la font partir de « Çukra », le vendredi, qui est leur jour saint, leur Jammõat (Jumat).

Jours	Astres (*hindouisme*)		Siège	Couleur	Sexe	Orientation astrologique	Semaine orthodoxe musulmane
1. Dimanche	Adit	Soleil	Bouche	Rouge	Fém.	Pur (E.)	Ahat
2. Lundi	Sôm	Lune	Œil	Blanc	Masc.	Ut (N.)	Öçcanai
3. Mardi	Aṅar	Mars	Sourcil	Rose	Masc.	Pai (O.)	Asalasah
4. Mercredi	But	Mercure	Nez	Neutre	Masc.	Dak (S.)	Röçbaä
5. Jeudi	Jip	Jupiter	Foie	Jaune vif	Masc.	Agrib (S. E.)	Kêmis
6. Vendredi	Çuk	Vénus	Front	Jaune clair	Fém.	Nailati (S. O.)	Jumat
7. Samedi	Sanĉar	Saturne	Oreille	Noir	Fém.	Bayap (N. O.)	Sabat, Çattö

« Ici l'on dit, continue le mss. C. d'où viennent les 30 jours du mois. Ils viennent des 30 dents d'Adam, savoir : les quinze jours de la lune croissante viennent des dents de la mâchoire supérieure et les quinze jours de la lune décroissante des dents de la mâchoire inférieure. Les deux dents qui restent (=32) forment la demeure du seigneur Mahomet et de Mardiyat (Ali = Al Murteḍa).

« Ici l'on dit l'origine des lettres (du *Windu*) qui affectent chaque année. Voici : ces huit lettres se combinent en 31 signes, dont 30 forment un mois et le 31e revient à Allah et Mahomet. En effet ce signe se dédouble en deux régions l'une forme le ciel, qui est la propriété d'Allah, l'autre la terre, qui est la propriété de Mahomet.

« Quant à l'origine du mois plein de 30 jours, il symbolise Mahomet prenant son plaisir avec Aïcha (*Coran*, XII), et le mois défectif de 29 jours, Mahomet chez Khadiyah (Khadija ; *Coran*, passim).

« Ici l'on dit d'où viennent l'année, le mois, le jour, la nuit et les heures. Parmi les années, Dieu (Ra Pō Kuk) créa en premier lieu l'année du Serpent, qui signifie la gloire de Dieu ; parmi les mois, le neuvième, le Ramadan de Dieu ; parmi les jours, *Jumat* (vendredi), l'incarnation de Dieu ; parmi les prières, le *çabahik* (prière du matin), la prière de Dieu. Le mois embolismique signifie Mahomet et Ali passant (en prière ?) la nuit du Jumat.

« L'année et le mois, le jour et la nuit, l'heure, le jour saint, le Ramadan... tirent leur mérite (des cinq *ad-din*) : du *kalimah* ou symbole, des *salât* ou prières, de l'*assaoum* ou jeûne, des *zadakat* ou aumônes et du *hajj* ou pèlerinage.

« Après quoi, Dieu fit descendre du ciel en premier lieu les cinq prières (1. le *vak çabahik*, la prière du matin ; 2. le *vak lahir*, la prière de midi ; 3. le *vak asarik*, la prière de la mi-soirée ; 4. le *vak mōgarip*, la prière du coucher du soleil ; 5. le *vak-thsâ*, la prière du soir).

« Puis il fit descendre du ciel les (deux) *rik'at* et les (deux) *soudjoud* (c'est-à-dire les deux « salutations », qu'on fait courbé en deux, les mains sur les genoux, et les deux « prosternements », qu'on fait à genoux, le front contre terre, les coudes au sol et les avant-bras étendus), les deux *soudjoud* (*takbiru's-sijdah* et *tasbih-i-sijdah*) représentant les deux prunelles de ses yeux et les deux *rik'at*, son corps et son âme. La prière du matin, *çabahik*, est la prière d'Adam et a pour lettre *alif* ; la prière de midi, *lahir*, est la prière d'Abraham et a pour lettre *gaïm*. Les quatre premiers *soudjoud* furent ceux de Gabriel (l'ange du Coran), de Mikael (l'ange de l'*Injil*, l'Évangile), d'Azraïl (qui reçoit l'âme des hommes à leur dernier soupir) et d'Israfil (qui tient en mains la trompette du jugement dernier). Les quatre *soudjoud* qui suivirent furent ceux d'Abou-Bekr, d'Omar, d'Othman et d'Ali (les quatre premiers croyants).

« Donc en tout, il y a huit *soudjoud* : les quatre premiers venant des gardiens, 1° du corps, 2° de l'âme, 3° de la gloire, 4° de la demeure du Dieu du ciel ; les quatre derniers venant des gardiens : 1° du corps, 2° de l'âme, 3° de la gloire,

4° de la demeure du Seigneur de la terre (Mahomet), car c'est Dieu lui-même qui l'a tiré de sa propre essence, et il est donc l'ombre terrestre de Dieu. »

Le paragraphe suivant traite de Pō Rasullah : je ne suis pas arrivé à en faire une traduction acceptable. Toujours est-il que nos Chams ont fait du mot *Rasul* (*Rasul Allah*, l'envoyé de Dieu : Mahomet) un dieu d'une catégorie spéciale, l'émanation ou l'incarnation de l'esprit de Dieu. Notre texte commence ainsi :

« Ici l'on dit l'époque initiale où Dieu (Ba Pō Kuk) créa Pō Rasullah. Pō Rasullah, à son tour, créa Ulvahuk, créa le firmament et la terre ex nihilo, créa le soleil et la lune qui se lèvent et se couchent pour les fils d'Adam, à tour de rôle. »

On lit dans un autre manuscrit, le mss. F :

« Svasti ! siddhi ! Ici l'on dit ce que l'on sait de Pō Rasur, qui sortit des parties blanches du foie d'Allah. Allah en effet créa le père et la mère de Pō Rasur et du Roi David, tous deux également sortis du foie blanc d'Allah et pareillement frères utérins. »

Plus loin, un autre paragraphe de notre mss. C, après avoir partagé les jours du mois entre Chams et Banis et indiqué leurs concordances heureuses ou néfastes, continue ainsi :

« Les trois premiers jours de la lunaison reviennent aux trois femmes préférées de Mahomet : Khadija, Aïcha et Oum-es-Salamat . . . .

« Ici l'on dit que sept parties du corps de Mahomet sont devenues les sept jours de la semaine : le vendredi vient du front, etc. (cf. plus haut). — Les quatre premiers croyants : Ubukar, Umar, Uthamōn et Alī sont les quatre anges-gardiens (= *malaīkat*) de sa gloire et ses quatre *imam* qui se tiennent aux quatre points cardinaux de la terre. »

Ici quelques lignes non traduites, puis :

« Gabriel est à la bouche (d'Alvahuk Ba Pō Kuk) ; Mikael, à l'oreille ; Israfil, au nez ; Azraïl, à l'oeil. . . Dieu ajouta un commandement à son culte : l'affection mutuelle (*sā drei ñan sā drei*) entre le père, la mère, les enfants et les petits-enfants. »

Nous avons ensuite un paragraphe, assez obscur, de concordances d'années et de jours. Nous retrouvons également ce genre de calculs chez les Javanais. Ainsi la rencontre d'*Añgara*, mardi de la semaine de sept jours, et de *Klivon*, jour de la semaine malayo-polynésienne de cinq jours, est regardée à Java comme un jour saint. La combinaison de ces deux jours s'appelle *añgara-kasih*. Les mois où elle n'a pas lieu sont regardés comme néfastes. Notre mss. C conclut :

« Si ces cycles (du Rat et du Porc) sont en concordance d'années et de jours, ce sera signe de nombreuses naissances d'enfants et de bétail de toute espèce et d'abondance de riz. Dans le cas contraire, ce sera absolument néfaste : disette alors de maïs, de mûriers (?), de concombres, de chicorées, de toutes choses servant à la nourriture des hommes. »

Voici encore quelques textes que nous pouvons glaner dans notre mss. C :

« Le mois (comme l'année) a également ses lettres différentes : douze mois, donc douze lettres ; les six suivantes : *dzal* (pour *jê*), *jîm-akhir*, *wâu*, *ba*, *ha*, *alif*, désignent les mois de 30 jours, et les six autres : *ba*, *ha*, *alif*, *dal*, *dzal*, *jîm-awal*, désignent les mois de 29 jours.

« Ici l'on traite de l'année, du mois, du jour, de la nuit, de l'heure et des demi-quarts. Voici : une année c'est douze mois, un mois c'est trente jours, un jour c'est douze heures, une heure c'est huit demi quarts. Dans ces huit divisions de l'heure il y a huit lettres alternées (du *Windu*) : huit pour les Chams et huit pour les Banis... Il faut savoir ensuite que de l'heure 8 (6 h. matin) à l'heure 4 (midi), le jour revient au levant, et que de l'heure 4 (midi) jusqu'à l'heure 8 (6 h. du soir), le jour revient au couchant. »

Un mss. de Palei Tanran (qui ne se trouve pas dans le fonds cham de l'École française d'Extrême-Orient) complète ainsi ce texte :

« Un jour et une nuit se composent de 8 heures chacun. Jour : heure 1, lever du jour (6 h.) ; 2, la lumière en marche (8 h.) ; 3, pleine lumière (10 h.) ; 4, le soleil surplombe la tête (midi); 5, le soleil commence à redescendre (2 h.); 6, les buffles labourent (4 h.) ; 7, le soleil est encore à une perche au-dessus de l'horizon (5 h.) ; 8, il n'est plus qu'à la hauteur d'un fléau de porteuse (6 h.). La nuit se divise également en huit heures et, à chaque jour qui vient, les heures se succèdent dans cet ordre. »

Nous voici donc en présence de deux manières de diviser la journée : l'une distingue les douze heures du jour dénommées d'après le cycle duodénaire (heure du Rat, heure du Porc, etc.), et les cinq veilles de nuit du calendrier sino-annamite : c'est le cycle officiel, savant. L'autre divise le jour et la nuit suivant les phénomènes naturels, la course du soleil et la marche de la lune : c'est la manière populaire, et aussi la plus ancienne.

Enfin un dernier manuscrit (nº 19 du fonds de l'École française d'Extrême-Orient) nous apporte une fusion des deux systèmes :

« Voici le compte des veilles de la nuit : la 1re est mâle, la 2e femelle, la 3e mâle, la 4e femelle, la 5e mâle. De même pour les heures du jour : la 1re est mâle, la 2e femelle, la 3e mâle, la 4e femelle, la 5e mâle, la 6e femelle, la 7e mâle, la 8e femelle. »

Un autre manuscrit (G, 24) nous apprend d'où sortent les heures diurnes :

« La 1re vient d'Allah, la 2e de Mahomet, la 3e de Gabriel, la 4e d'Ali, la 5e de Fatima, la 6e de Hassân, la 7e de Hosaïn, la 8e retourne à Allah. »

Cette énumération est d'un caractère chiite bien tranché.

Après cette exploration un peu ingrate, mais qui était nécessaire, de manuscrits plus détaillés, nous reprenons notre *Livre d'Anouchirvân* après la simple énumération du cycle duodénaire :

« Si l'on vous demande : Quand Pō Alvahuk fut-il créé ? Répondez : Le lundi. Au jour « Soma », lundi, furent faits le vêtement et le manger et la maison, et le ciel avec la terre, mais lui, Alvahuk, ne fut pas créé de la même manière, mais c'est en ce jour *sôm* qu'il prit un corps comme support de son âme. C'est donc faire œuvre pie que de s'abstenir de relations sexuelles ce jour-là.

« Ici l'on relève, concernant le corps humain, qu'Alvahuk est au front ; Uvlvah, au sourcil gauche ; Mahomet, au sourcil droit ; Gabriel, à l'œil gauche ; Abraham, à l'œil droit ; Hassân, à la narine gauche ; Hosain, à la narine droite ; Eve à l'oreille gauche ; Adam, à l'oreille droite. Si quelqu'un dit le contraire, ne l'écoutez pas, car ce blasphème attire la foudre.

« Si l'on vous interroge sur l'oiseau (en papier doré qui, dans le catafalque, est) suspendu sur la poitrine du mort, répondez : Ceci ne symbolise aucune partie du corps. Ce n'est qu'un hochet pour distraire l'âme et l'empêcher de s'échapper du corps (avant la crémation) ; tel un hochet pour amuser les petits enfants. Par ce stratagème, l'âme et le corps resteront unis depuis la fin de la vie jusqu'au dernier festin mortuaire, au jour de la coupe des bois du bûcher, alors que le ragei viendra détacher (pendant la crémation) la tête du reste du corps. Alors seulement l'âme et le corps subtil partiront ensemble et Gabriel en fera la conduite par la vertu de ce signe (une spirale).

« Si l'on vous demande : Quelle est la porte qui introduit au royaume des mânes ? Répondez : La bouche (par où l'on expire ?).

« Si l'on doute de la réalité de ces choses, n'écoutez pas : c'est comme un roulement de tonnerre, une averse torrentielle, un vent de tempête (menaçant l'impie).

« Si l'on vous demande : Quelle est la porte de l'existence terrestre ? Répondez : Le nez (par où l'on respire ?).

« Si l'on vous demande : Combien de portes pour l'existence terrestre ? Répondez : Deux, les deux narines. Combien de portes pour le royaume des ombres ? Répondez : Une, la bouche. Le nabi Abraham veille à cette porte des morts, le nabi Jésus et le nabi Moïse aux deux portes des vivants.

« Si l'on vous interroge sur les cérémonies funéraires et sur les sept rites de la crémation, répondez :

« 1. Le dernier repas du mort (dans la chapelle ardente) a son siège à l'œil gauche ; le chef des basêḥ y trace sur une feuille la lettre *pa* (ou *sa*).

« 2. La coupe du bois pour le bûcher a son siège à l'œil droit ; la lettre est *a*.

« 3. La crémation a son siège à la narine gauche ; la lettre est *ba*.

« 4. Le padhi du troisième jour (après la crémation) a son siège à la narine droite ; la lettre est *ja*.

« 5. Le padhi du dixième jour a son siège à l'oreille gauche ; la lettre est *ča*.

« 6. Le padhi de fin du mois a son siège à l'oreille droite ; la lettre est *tha*.

« 7. Le patrip du bout de l'an a son siège à la bouche ; la lettre est *h*.

« Ces sept padhi symbolisent sept endroits différents, car les oreilles sont faites pour entendre, les yeux pour voir, les narines pour sentir et la bouche

pour parler. Ces sept padhi mettent également en œuvre sept caractères, qui, consumés dans le brasero rituel, portent au ciel les mérites du défunt (?). Ignorer les premiers, c'est donc priver des seconds, à jamais (?).

« Si l'on vous interroge sur la syllabe sacrée qui conclut finalement toutes choses, répondez : C'est l'*oṃkara* [1].

« Si l'on vous interroge sur la balance (*Coran*, xxi, 48, et lvii, 25) qui pèse le ciel, répondez : C'est le nombril même de Dieu qui devient le plateau de la balance de Mahomet.

« Si l'on vous interroge sur la fourche qui soutient le ciel et sur la fourche qui soutient la terre, répondez : Les deux genoux sont la fourche qui soutient la terre, et les deux mains la fourche qui soutient les cieux.

« Si l'on veut franchir le pont du ciel (*El-Araf* ; *Coran*, vii, passim), il faut user du diagramme ci-contre : « Mohamed » (en lettres arabes). »

VIII. — LA CHRONIQUE DE PO NAGAR

Ce curieux traité est intitulé *Nī çakarai padauṅ*, « Légende historique de la Balance ». Nous avons précédemment trouvé, dans le *Livre d'Anouchirvân*, la balance « qui pèse le ciel et la terre ». Mais il s'agissait du *terāju*, mot malais, d'origine persane, donc d'importation musulmane, qui, pris isolément, signifie la balance à deux plateaux en équilibre. Ici, il s'agit du *padauṅ*, qui serait, d'après le contexte, la romaine, bien que ce mot ne désigne en malais que les deux « paniers » portés au balancier.

Faut-il y voir également une réminiscence, largement amplifiée par la fertile imagination des orientaux, de la balance apportée du ciel, dit-on, par l'ange Gabriel et donnée à Noé pour qu'il en propageât l'usage parmi ses descendants ? En tous cas la lviie sourate, v. 25, ne dit que ceci : « Nous avons envoyé des Apôtres accompagnés de signes évidents ; nous leur avons donné le Coran et la Balance afin que les hommes observent l'équité. » La xxie sourate, v. 48, ne parle que des « balances justes du jour de la résurrection ». C'est assez peu, mais la floraison de merveilleux, qui s'est produite autour de toutes les lignes du Coran, a pu faire le reste. Il est très possible également qu'il ne s'agisse ici que d'une très vieille légende cosmogonique des Chams, modifiée ensuite, selon l'usage, par les Banis d'à côté. La voici :

---

[1] D'après le *Chāndogya-Upaniṣad*, I, 1, 2, « L'essence des créatures est la terre ; l'essence de la terre est l'eau ; l'essence de l'eau est la plante ; l'essence de la plante est l'homme ; l'essence de l'homme est la parole ; l'essence de la parole est l'hymne « *ric* » ; l'essence de l'hymne est le chant « *sāman* » ; l'essence du chant est la syllabe sacrée « *ôm* » = l'expression adéquate de Brahma. »

« Ceci est la légende historique de la Balance. A l'époque chaotique des ténèbres universelles, alors que rien encore n'était créé, vint à l'existence la déesse Pō Nagar sous la forme d'un Naga. Elle portait, enseigne-t-on, une balance de laquelle sont issus les six Nabi créés à sa ressemblance (ou de son corps = *rupā* ?), à savoir : du plateau, le ciel d'Uvlvah (Allah et son ciel) ; du contre-poids, la terre de Pō Yañ Amō (id.) ; des cordes qui suspendent le plateau, Pō Debata Svōr ; du double jeu de cordelettes de suspension du fléau, la déesse Soleil et le dieu Lune ; du crochet de la balance, le chemin des Ombres ; des clous dorés de division du fléau, les Etoiles.

« Ensuite Pō Nagar toussa une fois, et des profondeurs de l'espace arrivèrent une grue et un pélican qui portaient, suspendues à leurs pattes, chacun une corbeille, l'une de riz décortiqué, l'autre de paddy de semence.

« Puis elle ordonna à Pō Uvlvah de tirer de son essence la mosquée, créée pour les katip et les imam ; à Pō Debata Svōr de tirer de son essence l'Arche royale, le Baganrai, créé pour les adhia et les basĕḥ ; à Pō Yañ Amō, de tirer de son essence la Conque sacrée dont le souffle créateur donne l'existence aux esprits vitaux de l'homme et des animaux.

« Ces trois dieux tirent ensuite le crochet de la balance de Pō Nagar et pesèrent la terre arable (qu'ils créaient par ce geste), pesèrent l'eau, pesèrent le riz, la farine, les pierres, les arbres et toute créature. Pō Uvlvah ordonna le cours du soleil, fit les lunaisons, fit l'année. Pō Debata Svōr mesura les cycles, créa l'âme immatérielle. Pō Yañ Amō pétrit de la farine pour en composer la substance matérielle de l'homme, lequel a pour caractéristique de domestiquer les animaux, de cultiver et de planter (c'est-à-dire l'intelligence). Ensuite ces trois dieux allèrent dans la gloire de Pō Nagar.

« Pō Nagar toussa (volontairement), et fut créé le tonnerre ; Pō Yañ Amō souffla dans la Conque sacrée, et furent créés les Banis, les Chams et les Annamites ; Pō Nagar toussa (naturellement), et fut créée la foudre ; Pō Yañ Amō souffla dans la Conque, et furent créés les hommes qui se tiennent debout, les animaux qui se couvrent de poils, les arbres qui ont la vie végétative ; Pō Nagar éternua, et fut créé le mugissement des flots ; Pō Yañ Amō souffla dans la Conque, et furent créés l'homme qui sait rire, le buffle qui sait beugler, l'oiseau qui sait voler, l'arbre qui sait porter des fruits et l'eau qui sait couler.

« Ici on ramène tout à son traditionnel principe religieux : la pluie épaisse, c'est l'urine de Dieu ; la rosée, la sueur de Dieu ; le vent, la respiration de Dieu ; le soleil et la lune, les deux yeux de Dieu ; sa tête est à l'Ouest et ses pieds à l'Est ; l'étoile du matin, c'est son foie ; l'étoile manche-de-charrue, son avant-bras ; l'étoile navire, son tibia ; l'étoile ***Bhiap***, son genou ; l'étoile ***Rupā***, son nimbe ; l'étoile fleur, le pavillon de son oreille ; l'étoile coco, son éternité (?).

« Ensuite les trois dieux brisèrent trois morceaux du firmament, dont ils créèrent individuellement les trois lieux ou objets du culte : pour les imam et les katip, la mosquée, qui contient le corps immatérialisé de Pō Uvlvah ; pour les adhia et les basĕḥ, le baganrai, en qui habite le Pō Debata Svōr ; pour les

chefs de famille, prêtres du culte domestique), les plateaux d'offrandes et les coffrets de riz, sur lesquels repose le Pō Yaṅ Amō.

« Tout cela étant réglé, Pō Nagar assigna à chacun des trois dieux un royaume distinct. Pō Uvlvah se dédoubla en Pō Alvahuk, qui régna chez les Chams ; quant à lui, il alla fonder le royaume de Java. Pō Debata Svōr se dédoubla également en un roi terrestre ; quant à lui, il alla fonder le royaume de Chine. Pō Yaṅ Amō (se créa des royaumes, des sujets) en soufflant à pleins poumons dans la conque sacrée, vers l'Orient, vers l'Occident, vers le Sud-Ouest et le Sud-Est. Quant à Pō Nagar, elle se tint dans les étoiles (skt. *tārā*). »

Le passage qui suit est d'une traduction difficile. Je le résume : Les commencements du royaume cham furent extrêmement pénibles, harcelé qu'il fut de tous côtés par les jins, les spectres et les démons. Alvahuk intronisa alors un vrai roi et créa des grands du royaume, cependant que Pō Nagar, émue elle aussi, dépêchait sa fille, Pō Çaḥ Inō, pour constater les malheurs du royaume cham et en aviser les trois dieux créateurs. Ceux-ci y portèrent remède en reléguant les méchants esprits à Java et en Chine, sous leur propre surveillance. Ce nonobstant, Pō Çaḥ Inō enseigna aux fils d'Adam les incantations préservatrices et la science du langage. Mais après, elle fit la confusion des langues, de telle sorte que dorénavant « les Chinois suivent les Chinois, les Javanais suivent les Javanais et les Chams suivent les Chams », c'est-à-dire se comprennent entre eux, à l'exclusion des autres. Le texte continue :

« Pō Yaṅ Amō créa un Nabi pour les Chams, un Nabi pour les Banis, un Nabi pour les Annamites : le roi Mala-Un et la reine Jaṃat pour les Banis, le roi Abaloh et la reine Khalkama-lamau-suk pour les Chams, le roi Mālaçan et la reine Kumalaçiḥ pour les Annamites.

« Puis Pō Debata Svōr transmit le baganrai aux adhiā. Pō Yaṅ Amō transmit la Conque sacrée aux basēḥ, Pō Uvlvah transmit la mosquée aux imam et katip. Ensuite ils divisèrent le jour en minutes et en heures, à savoir : un jour, c'est huit heures, dont quatre favorables et quatre néfastes ; une nuit, c'est cinq veilles. Puis s'écoulèrent trois années, après lesquelles Pō Uvlvah alla au royaume d'Anouchirvān (en Perse) ; Pō Çaḥ Inō retourna à la Mecque, son pays ; Pō Debata Svōr alla au royaume de Praṅdaraṅ (le Pāṇḍuranga = Phanrang et Phanri) ; Pō Yaṅ Amō alla au royaume de la Mecque, — les trois dieux chacun dans son propre royaume. Il y eut ensuite une famine de sept années. »

Le texte, assez obscur, semble ensuite attribuer de nouveaux malheurs qui affligèrent le royaume cham à l'inconduite de Pō Nagar qui se livra à un mortel (*tok likei tvei anak dunyā*). Puis il est question du roi des Spectres Asurah, du roi Saṃgraha (Rahu) qui dévore la lune (dans une éclipse) et de sa femme, la reine Saṃkran, qui dévore également le soleil : — ces deux astres sont le globe de l'œil et la prunelle de Dieu, de même que les nuées en sont le nimbe, et toutes choses, en un seul mot, l'émanation.

« Après ses couches, près d'un feu de bois d'aigle, Pō Nagar, enceinte des œuvres de Pō Pan, qui est notre premier roi terrestre, fut délivrée au onzième

mois de l'année du Porc, qui date ainsi la fondation du royaume. C'est pour commémorer ce fait que les aĉar font des jeûnes, des *tapas* et des mortifications en l'honneur de Pō Nagar. Donc l'Adam sortit de ces douleurs de l'enfantement ; l'Asura sortit de l'eau du placenta ; Pō Çali, du sang qui s'échappe avec l'eau de l'enveloppe ; Pō Svōr Parau, de la partie aqueuse du sang ; Pō Bin Nōsvōr de la partie rouge du sang. »

Au premier mois suivant, Pō Uvlvah monta sur le trône de Pō Nagar, c'est-à-dire régna dans la personne de ces quatre derniers seigneurs, pendant l'espace de 90 ans, durant lesquels Pō Nagar demeura invisible. Nouvelle désolation du royaume cham, à la mort du dernier de ces quatre rois, et nouvel émoi de Pō Nagar. Puis interrègne réformateur de Gabriel et de Mikael, pendant 105 années.

Le manuscrit finit ainsi : « Quant à Pō Çah Inō, elle alla à la Mecque pour y nourrir l'enfant (de Pō Nagar ?) et n'en revint jamais plus. Quant à Pō Nagar, elle alla passer trois ans en Chine, puis onques on ne la revit. »

Ce qui fait la difficulté de ce manuscrit, dont la première partie est seule intéressante, c'est le désordre complet de la narration. Les événements semblent s'y succéder sans ordre, au grand détriment de la clarté et du sens. Peut-être pourrait-on reconnaître dans certains passages la réminiscence de quelques faits bibliques vaguement retenus du Coran : par exemple la confusion des langues à Babel et la famine de sept ans en Egypte.

Cette légende est suivie, dans le manuscrit étudié ici, de la Chronique dite *Môn Balai*, qui a été étudiée par M. Aymonier [1]. M. Aymonier n'a eu connaissance que de cette chronique et non de la cosmogonie qui en est la préface. Les deux forment un tout complet assez intéressant. Malheureusement le manuscrit en ma possession s'arrête après le troisième roi ; il m'a été impossible d'en retrouver la suite ; je renvoie donc pour l'ensemble au travail de M. Aymonier. Mais il est à remarquer que les premiers règnes confirment l'état d'anarchie que nous a révélé la Chronique de Pō Nagar. Voici en tous cas les premières lignes de cette chronique :

« Ce traité enseigne clairement qu'après la création de la terre, du ciel et d'Adam, on vit, en l'année du Rat, un homme, le double ou d'émanation d'Allah, qui vint régner au royaume cham. Malgré la vertu de cet homme, le royaume cham était dans la confusion. C'est pourquoi cet homme confia son corps et son âme au seigneur (Allah), qui le transporta à la Mecque, où il résida pendant 37 années. Après quoi il revint au royaume cham se choisir, comme successeur, un homme à la nature de « fin gazon ». Ce fut Pō Nōsvōr, qui régna à Bal Ĉanar. »

Le manuscrit que j'ai suivi pour la partie cosmogonique nous donne le nom de Pō Bin Nōsvōr, nom qui figure au dixième rang seulement d'une autre

[1] *Légendes historiques des Chams*, in *Excursions et Reconnaissances*, t. XIV (1890), p. 148, 154.

chronique, la *Chronique Royale*, traduite par M. Aymonier [1]. Mon second manuscrit ne porte que l'épithète de Nösvör qui répond au Nosvörlak de la *Chronique Royale*. Le mot « Bin » est également ou une épithète ou un mot que, dans l'état actuel des études chames, il n'est guère possible d'expliquer. Le premier roi, double d'Allah, n'est pas nommé. La chronique de Pō Nagar nous donne ou bien Avlvahuk, ce qui déroute nos notions précédemment acquises, ou bien Pō Pan, ce qui confirme d'autres légendes chames qui le font époux de Pō Nagar, « dont il eut 90 enfants, tant garçons que filles ».

« Après lui, continue mon texte de la Chronique *Mōn Balai*, se voit un homme symbolisé par l'herbe divisée et nouée (toutes ces expressions sibyllines restent à expliquer) : c'est Pō Patik, et Bal Ĉanar est sa capitale.

« Après lui se voit un homme symbolisé aussi par l'herbe divisée (de grands troubles dans le royaume) : c'est Pō Çalikā (Sulika) ; sa femme est Pō Çalikan ; Bal Ĉanar est sa capitale. »

Mon manuscrit s'arrête là, mais nous en connaissons la suite par la traduction de M. Aymonier mentionnée plus haut.

Je n'en retiens que ceci, c'est que les noms des rois, à part quelques exceptions (qui peuvent être mises sur le compte d'épithètes non encore comprises par nous) concordent assez exactement dans les deux chroniques (*Chronique Royale* et *Chronique de Pō Nagar*). Seuls les noms des capitales diffèrent d'une façon constante. Dans la *Chronique Royale*, il est fait mention de Bal Çrī Banöy, et dans la *Chronique de Pō Nagar* (ou *Mōn Balai*), de Bal Ĉanar. Mais comme je l'ai déjà observé [2], Bal Çrī Banöy est, jusqu'ici, introuvable, tandis que Bal Ĉanar existe toujours. Par ailleurs, jamais Bal Ĉanar n'est cité dans la *Chronique Royale*, et jamais Çrī Banöy dans la *Chronique de Pō Nagar*. Cependant les mêmes rois que l'une donne pour une capitale, l'autre les donne pour l'autre. De plus, à part les trois rois légendaires issus, nous dit-on, de Pō Nagar et de Pō Pan, et de quelques autres exceptions, les rois des deux chroniques ont encore leur tombe soit à Phanrang, pour quelques-uns, soit à Phanri pour la grande majorité. J'en ai donc conclu à l'identification de Bal Ĉanar et de Bal Çrī Banöy, deux noms dont l'un serait vraisemblablement le nom de la localité, et l'autre un simple qualificatif. En des temps plus récents [3], il est fait également mention de la capitale des Chams par des missionnaires et par des voyageurs du commencement du XVIIIe siècle, et leur narration confirme exactement la localisation de cette capitale, qu'ils ne nomment pas, à Bal Ĉanar. Enfin des voyageurs chinois, cités par M. Pelliot [4], nous

---

[1] A la suite de sa *Grammaire de la langue chame*. *Exc. et Reconn.*, t. XIV (1889), p. 88.

[2] *B. E. F. E.-O.*, V (1905), p. 370 sqq.

[3] *Ibid.*, p. 384.

[4] *Ibid.*, III (1903), p. 650.

disent que, sous la dynastie des Song, le *rājagṛha* des roitelets dépendant du royaume de Champa se trouvait à Pin-t'o-ling 賓陁陵. Comme, d'autre part, les deux termes parallèles qu'ils nous donnent, Pin-t'ong-long 賓瞳朧 et Pin-t'o-ling, ne peuvent évidemment répondre qu'aux deux autres termes parallèles Phanrang et Phanri, j'en ai encore conclu (¹) à l'identité de Pin-t'o-ling, Phanri et Bal Čanar. Pāṇḍuraṅga = Padarang n'a jamais été une objection pour moi, ni pour les Chams que j'ai consultés : ce n'est ni Phanrang ni Phanri, mais, géographiquement, c'est la limite des deux vallées, et, politiquement, c'était leur nom générique indivis.

Cette démonstration n'a cependant pas convaincu mon maître, M. Finot, ni M. Cabaton, qui, dans un récent article de la *Revue du Monde Musulman* (²), tient encore pour Çrī Banöy = Quinhơn.

La contradiction vient d'un article très remarquable de M. Pelliot (³). Je dois avouer que sa thèse est absolument séduisante sur presque tous les points éclaircis par lui. Mais qu'il y ait eu des capitales chames dans le Nord ou le centre de l'Annam, ce que le texte des inscriptions ne nous permet pas d'ignorer, il ne s'ensuit pas qu'il n'y en ait pas eu conjointement dans le Sud ; les récits de voyageurs chinois de la dynastie des Song et certaines données des inscriptions nous le prouvent. Comment se nommaient ces capitales ? Pour les capitales du Nord, les inscriptions ne nous donnent que des noms purement sanskrits, et pour les capitales du Sud, les manuscrits ne nous donnent que des noms en cham vulgaire ou déformé. Est-il bien nécessaire d'identifier les unes aux autres ? Ensuite, si l'on fait état de la *Chronique Royale*, ne doit-on pas tenir compte aussi de la *Chronique de Pô Nagar*, qui, selon moi, l'explique, tout en paraissant la contredire ? Je ne m'exagère pas la valeur de ce document ; mais il n'y a pas de raison pour qu'elle ne soit pas égale à celle de la *Chronique Royale*.

Je reprends donc quelques hypothèses de M. Pelliot. La première capitale que l'on rencontre est Tchan-tch'eng 占城, au Quảng-nam. Fort bien. Mais pourquoi vouloir la situer à Đồng-dương ? « L'absence d'anciens remparts en briques ne sera pas ici un obstacle », dit-il (p. 201). L'obstacle eut été très naturellement levé s'il l'avait placée à Trà-kiệu où des remparts en briques existent encore et sur une superficie considérable. Pour un navigateur, la route est, du reste, la plus logique et la plus courte. De Pulo-Cham (Culao-Cham) on s'engage, par le port de Faifo, dans le fleuve de Quảng-nam (*Provincia Cham* des vieilles cartes), dont une petite branche « guéable » conduit directement, de l'Ouest à l'Est, à Trà-kiệu. C'est de là que sont venues la plupart des statues et des bas-reliefs du jardin de Tourane.

(¹) *Loc. cit.*, p. 371.
(²) T. II (avril 1907), p. 158, n. 3.
(³) *B. E. F. E.-O.*, IV (1904), p. 205 sqq.

Plus loin (p. 209), M. Pelliot identifie Thi-nai de Quinhơn, avec le Che-li-p'i-nai 尸唎皮奈 (sino-ann. Thi-lợi-bì-nại) de ses voyageurs chinois, ce qui est fort juste. Ce qui l'est moins, à mon avis, c'est de vouloir faire de Thi-nai la transcription abrégée de Çri Banöy. La vieille capitale chame, sise encore à quelques kilomètres au Nord de la citadelle actuelle de Bình-định, se nommait, d'après les inscriptions, très probablement du nom sanskrit d'Amaravati, et, d'après les annales annamites, du nom, vraisemblablement cham, de Cha-bàn 闍槃 (= Çabban ?). Pourquoi alors cette conversion de noms ? Je crois pour ma part qu'il ne faut pas chercher dans Thi-nai la transcription plus ou moins lointaine d'un nom cham, car le terme complet est purement annamite. Le mot *thi* = *chợ* veut dire « marché » (par exemple *thị thành*, *thị tỉnh*, marché de la citadelle, marché central), et *nai* veut dire « salines ». *Thị-nai* ou, plus vulgairement pour des illettrés ou des étrangers, *Chợ-thị-nai*, à 1 kilomètre de Lång-söng, était et est encore admirablement situé, sinon comme marché, du moins comme salines, dans cette lagune évasée et profonde, au plafond insensiblement surélevé et, par le fait, graduellement utilisable, en contraste avec l'escarpement général de la côte d'Annam. Rappelons aussi que toutes les salines et leurs entrepôts considérables de Phan-rang se trouvent également dans une baie de Nai. Même en pays cham, ce mot est bien annamite et porte sa justification en lui-même.

Quel était, à cette époque de la royauté du Champa, le nom cham de Thi-nai, et en avait-il un ? Nous l'ignorons. Mais qu'il y eût déjà sur les côtes maritimes, et même dans l'intérieur, des commerçants chinois et des pêcheurs annamites, c'est ce qui ne fait l'objet d'aucun doute. Le Champa vaincu, ils sont restés et le nom de Thi-nai avec eux.

Ma thèse générale sur les capitales de la Chronique a des parties très faibles, je le sais, mais, pour l'ensemble, elle repose, je crois, sur des assises très solides, sur les tombeaux des rois et le culte des morts.

IX. — L'ABIṢEKA CHAM

Le titre usuel des rois chams est *palau* ou, suivant l'ancienne transcription, *patao*, c'est-à-dire roi. On le retrouve sous cette forme dans les langues moï apparentées au cham, le radé et le jarai, puis dans l'atchinois sous la forme *paute* : il est possible que ce ne soit qu'une déformation successive du skt. *pati*, maître, chef.

Dans la langue des inscriptions et des manuscrits, mais moins fréquemment dans ces derniers, le souverain est nommé *Pu pö ku* (ou *kuk*) *tanā rāya*, « le Seigneur de la grande terre », titre que l'on rencontre aussi, vers 1280, dans les annales de la dynastie mongole [1] : 保寶旦拏囉耶邛南誐占把地囉耶

[1] *Yuan che* 元史, k. 210, p. 5 r° de l'édition de Changhai.

Pao pao tan-na lo-ye K'iong-nan-pa tchan-pa ti-lo-ye, c'est-à-dire ***Pu po tanā rāya (K'iong-nan-pa) Campa di raja***, « le souverain maître de la terre, S. M. K'iong-nan-pa (?), roi du Champa ».

Nous avons également vu plus haut que la transcription plus fréquente de « Pu Pō Ku » se mue presque invariablement, dans le mss. E, en « Ba Pō Kuk » ; ***kuk*** étant un terme d'excellence, le « moi » supérieur, le « nous » princier, j'ai proposé de ne voir dans ***ba-po***, et dans ***pu-po*** par conséquent, que le malais ***bapa***, père, et par extension, personne vénérée ou le père du royaume.

Quoi qu'il en soit de cette identification, notre précédente étude sur la caste royale des basêḥ nous amène à parler ici du premier de leurs rôles dans la cérémonie du Sacre.

Pour nous guider dans le dédale qu'est un rituel cham, — repétition monotone des mêmes rites et enchevêtrement confus des mêmes gestes, — nous avons une reconstitution manuscrite de la cérémonie du Sacre, faite jadis à Phanrang par le regretté Odend'hal. C'est, à vrai dire, un résumé nécessairement incomplet d'une cérémonie fort longue, qui fut écourtée par la circonstance ; le texte est très souvent incorrect et la transcription ordinairement fautive. J'ai pu restituer un grand nombre de mots inexactement transcrits, mais non tous, faute de prêtres basêḥ à ma disposition. Tel qu'il est, je vais l'analyser parallèlement au rituel cham que j'ai sous les yeux (mss. 15 du fonds de l'Ecole française d'Extrême-Orient).

Odend'hal intitule ce rite : « cérémonie du ***mamul*** ». Dans le texte cham, où ce terme est inconnu, on trouve, à diverses reprises, le mot ***mamun*** : ***san mamun***, la chapelle du ***mamun*** ; ***tamō mamun raya***, entrer dans le grand ***mamun*** ou dans la cérémonie du ***mamun***. Il n'est pas impossible, du reste, que les deux mots soient synonymes ou des formes diversement corrompues d'un seul et même terme. ***Mamul*** ou ***mō-mul*** est, sans doute, le malais ***mula*** avec le préfixe ***mĕ***, ***mĕng***, verbe d'action. Nous trouvons avec le sufixe ***an*** la forme ***anaq raja mulana***, prince royal non encore couronné ; c'est bien le cas ici.

Le rituel commence ainsi :

« Ceci est le traité de ***tapas***, suivant lequel le sacre du roi s'opère par la (triple) ordination de novice, de mendiant et d'ascète, pour finir par l'ordre d'***adhia*** et de ***basêḥ*** : le tout réuni en un seul traité. »

Odend'hal dit que la cérémonie est la même pour l'intronisation du roi et la consécration d'un adhia-basêḥ. C'est possible, et le texte traduit par moi peut, à la rigueur, servir dans l'un et l'autre cas. Toutefois je dois faire deux remarques, qui n'ont du reste rien de décisif : 1° le rituel, après avoir fait mention du Roi, ne le désigne plus dorénavant que sous son titre religieux de prêtre ***sêḥ*** ou ***basêḥ*** : de là a pu venir la confusion ; 2° dans les chants qui font suite au rituel et couronnent la cérémonie ou s'y intercalent, il n'est question que du Roi : « Chant pour le Roi qui se retire dans la montagne pour y faire son noviciat d'ascétisme avant d'être sacré » ; « Chant pour le Roi qui descend de la montagne pour être ordonné ***tapas*** » ; « Chant pour l'entrée du Roi dans son palais

(*mödhir*; skt. *mandira*) » ; « Chant d'allégresse au palais du nouveau Roi », et enfin, ce qui pourrait dater cette dernière copie du rituel, « Chant d'allégresse pour le *Pô Klauṅ Tirai* qui devint roi deux fois ». Le seul roi, en effet, qui, d'après la *Chronique Royale*, se trouve dans ce cas précis, est justement Pô Klauṅ (Tithun) Tirai qui régna de 1765 à 1780, abdiqua, puis, après deux successeurs renversés, reprit la couronne de 1786 à 1793, date de sa mort.

Le rituel poursuit :

« Dès l'après-midi (du premier jour, la fête en durant trois), on élève les maisons du culte. Pour cela, l'adhia et le basëḥ viennent ensemble à l'endroit préalablement choisi et, aidés de tous assistants, dressent les maisons dont ils revêtent les colonnes de cotonnades, dont ils parent les cloisons de tentures. »

Ces deux édifices nous sont déjà connus par la traduction du *Livre d'Anouchirvân* : ce sont les *kali-gaha*, tous deux provisoires et recouverts d'une toiture en paillottes. Le *kali* (skt. *kuṭi*, cellule de moine, ou, plus directement, mal. *kôtaq*, case, compartiment carré) est une petite maison à quatre colonnes seulement, orientée obligatoirement vers l'Est, et dans laquelle le prêtre et le roi procèdent à la toilette liturgique. Le *gaha* (skt. *gṛha*) est, comme son nom l'indique, une maison complète, du genre indochinois, à quatre travées et deux appentis. Dans les trois entre-colonnements principaux (*ravan*), sont ménagés trois compartiments qui portent les noms de *ravan liaḥ*, *ravan pvaḥ* et *ravan tapaḥ*. La porte du gaha est orientée vers l'Ouest.

Les trois mots précédents correspondent aux trois phases de l'initiation : *liaḥ* (cf. plus haut *Muk pā-liaḥ*), frère servant, convers ; *pvaḥ*, novice, retraitant, du mal. *puasa* (skt. *upavasa*), jeûne (cf. mal. *bulan puasa*, le carême des chrétiens ; *puasa anam* ou *puasa ṣaval*, jeûne facultatif de six jours durant le mois de *ṣaval* qui suit celui de *ramadan*) ; *tapaḥ* (mal. *tapa*, skt. *tapas*), anachorète, ermite : en somme et par analogie, les trois degrés de la vie religieuse, active, purgative, contemplative.

Au moment de commencer la construction, on a fait aux génies une offrande de cinq feuilles de bétel, de cinq morceaux d'arec, de cinq tasses de vin d'*alak* et, sur chaque plateau et chaque tasse, d'une bougie collée sur leur rebord. Le texte continue :

« Vers le coucher du soleil, vin et bétel pour inviter le guru ; le *muk paliaḥ* dépose dans le *balaṅuḥ* une petite corbeille de bétel et de vin. Le guru va ensuite faire ses ablutions, et, de retour, enroule avec soin son turban, entre dans la maison et va siéger à sa place réservée. On sert un bol de riz et une assiette de viande de chèvre que l'on dépose également dans le balaṅuḥ (pour la nourriture du dieu qui y réside). Puis l'on frappe le tam-tam et, tous ensemble, *ragei phun* et *hajuṅ*, amphytrion, hommes et femmes dansent la *tamia* dans la maison neuve.

« Après quoi le guru prend (à son tour) son repas dans la maison du *mamun*, va faire ses ablutions, remet son turban et, tenant en mains le bouquet d'aspersion, fait la bénédiction de l'eau lustrale. Le roi aspirant basëḥ lui fait le grand

salut du *talabat* (mal. *tĕlabat*), reçoit de l'eau lustrale et va se purifier. De retour, il prend place non loin du guru qui va faire le *da-ā*, l'invitation aux génies. »

Le *da-ā* est une sorte de litanie qui a sa place dans toutes les cérémonies religieuses des Chams. Elle consiste essentiellement dans l'offrande d'une tasse de vin à chaque divinité, dont on fait l'appel nominal ; cette divinité peut ensuite prendre sa part du festin étalé, devant le prêtre, sur une ou plusieurs petites estrades. A chaque *da-ā*, l'officiant fait le simulacre de porter le vin à ses lèvres, puis le verse dans un *bata* d'argent et passe à l'invocation.

Les génies les plus communément nommés sont : Pō Yaṅ Amō, le Dieu-père; Pō Nagar Taha, déesse du royaume ; les génies voisins de Iā ru et de Iā trang (Nha-phu, ou Ninh-hoà, et Nha-trang) ; les génies locaux de Phan-rang et de Phan-ri ; enfin les vieux rois les plus populaires, ceux surtout dont le culte se poursuit aujourd'hui dans les édifices encore debout des vallées jumelles.

A chaque invocation, reprise en chœur par la foule, on demande au génie d'être favorable au roi pendant son règne.

Cette première cérémonie qui se nomme *ā kan*, « pour le ciel », se prolonge et s'achève par les nombreuses passes rituelles, claquement des doigts, battement des mains, aspersion des points cardinaux, formation d'*omkara*, qui sont le complément obligé de toute cérémonie chame.

*
* *

Le second rite se nomme *bà paḥ*, « la conduite ». Il est également célébré à la tombée du jour. Y assistent : le Roi, sa femme et une concubine ; le *Pō Grū riōṅ taṅin*, le guru qui conduit le roi par la main ; le *Grū paḥ balaṅuḥ*, le guru qui porte la corbeille du feu sacré ; le *Grū baè*, le guru qui psalmodie les prières ; le *Muk paliaḥ*, qui aide au service de bouche ; les *Ragei phun* et *hajun*, « qui ont coupé les colonnes du gaha » ; enfin l'assistant qui fait les libations.

Le rituel nous donne le chiffre des offrandes : « De riz 32 tasses, de viandes 32 plats, de lumières 32 cierges d'un empan chacun », soit un cierge collé sur chaque service. Pour les victuailles, on a le choix entre porc, chèvre ou bouc, mais, si l'on choisit des femelles, elles doivent être non suitées.

L'objet essentiel de la cérémonie est le *balaṅuḥ* ou *balaṅo*, l'arche du feu sacré. Il rappelle, pour l'usage et pour la forme, sinon pour la matière, le *bĕlaṅa* malais, grand pot en terre rouge à large ouverture et sans anses, quelquefois en fer. Chez les Dayaks, les *bĕlaṅa* sont des vases sacrés ; certains de ces vases, très grands et richement ornés, ont une grande valeur. Le balaṅuḥ cham est plus simple mais non moins sacré ; les profanes n'y peuvent porter la main ; ses articulations en bois sont serties de lamelles de bambou ou de fin rotin que l'on recouvre d'étoffes blanches et que l'on voile d'une écharpe rouge. A l'intérieur on suspend un plateau minuscule qui contient une tasse d'alcool et

quelques chiques de bétel ; au fond on verse du riz décortiqué, dans lequel on pique deux cierges allumés. Celui du milieu représente l'esprit vital du roi qu'on intronise, celui d'à côté l'âme du guru consécrateur. Si l'un ou l'autre s'éteint avant la fin de la cérémonie, c'est un signe certain de mort prochaine pour celui des deux qu'il symbolise.

Après les purifications du Pō Grū et du Roi avec de l'eau de potasse terreuse, *iā mū*, le Grand-Prêtre ceint une sorte de mitre nommée *kañôṃ*. Il tient de la main droite une forme de crosse dite *gai-jrō-amauṅ* ; dans la main gauche, une petite aiguière à col d'échassier appelée *kalaiç*. Il a, en outre, une bague annulaire (*karaḥ*), un anneau plus grand encerclant la main (*khak mau*), et un tourbillon en forme d'S (*ralaṅ hamū*) ; ces trois objets sont sortis de trois brins de chaume (*mōk ralaṅ klāu ikat*), de ce chaume sacré, qui représente le *koça* de l'Inde, le *sbau* des Khmers, le *tranh* vulgaire des Annamites. Le Grand-Prêtre porte en outre au cou un *bauḥ jap*, chapelet brahmanique, terminé (celui que j'ai vu du moins) par un *liṅga* en cristal fort bien taillé et enchassé dans l'or.

Un assistant porte le *balaṅuh*, cierges allumés, et un autre le *baganrai*, coffret qui contient les objets rituels, tels que : le *bak marakaṃ*, sorte de cuiller aux purifications, le *čavan*, cupule à vin, le *sôp*, autre cuiller à libations, le *čavan-yāu*, salière rituelle, le *haup*, boîte à farine de riz pour diagrammes magiques ou masque blanc des divinités, le *hābauk*, vase à eau lustrale, le *batil*, tasse à riz éclaté au feu (= *kamaṅ*), etc.

Un troisième officiant joue du *çaṅ*, conque sacrée qui écarte les esprits malveillants. Le cortège se met en marche, tourne à droite, direction consacrée, et le Grand Guru dessine successivement, avec de la farine de riz qu'il laisse passer entre ses doigts, une série de figures mystiques, appelées *črvai*. A chaque arrêt, le Pō Grū verse de l'eau de citron dans ses mains, les frappe trois fois l'une contre l'autre, prend dans le baganrai quelques grains de *kamaṅ*, les frotte entre les paumes des mains, enfin claque des doigts dans trois directions, au centre, au sud, au nord, et trace une nouvelle figure.

Le rituel que j'ai sous les yeux contient 25 de ces diagrammes magiques, formés de lignes géométriques souvent inattendues. Voici les titres de quelques unes : *Nī črvai harei tapah*, diagramme pour le jour du *tapas* ; *Katir harei tav*, pour le jour du roi ; *Nī çrī trī pagā*, le seigneur qui barre la route (aux démons) ; *Čvrai laṅ čiōv ka uraṅ kanōrup*, pour les nattes où les vierges vont s'asseoir ; *Ka uraṅ mada pasaṅ*, pour les nattes où s'asseoient les maris ; *Mōdvōn harei*, pour le musicien du jour ; *Mōdvōn mōlaṃ*, pour le musicien de la nuit (probablement deux génies).

Sur ces figures, et ordinairement à l'intersection des lignes, sont étalées des feuilles de jaquier, sur lesquelles on dépose des boulettes de riz. Des bougies spéciales, formées d'une mèche huileuse qui s'enroule autour d'un support de bambou, sont piquées au centre des boulettes (*trvič diōn ka lisei tar*, confirme le texte).

La procession revient dans le *gaha*, le guru retire son *kañôṃ* et, tous ensemble, roi et prêtres se mettent à genoux, assis sur leurs talons, pour faire l'offrande des mets aux divinités et réciter les mêmes invocations alternées que la veille. Le sacrifice s'achève ainsi à l'aube.



La cérémonie du *mamul* se célèbre à midi, le jour même où s'est terminée celle du *bā paḥ*. Ici, pour plus de clarté, je suivrai le mss. d'Odend'hal. Les cérémonies qu'il a tronquées ou complètement omises sont, d'après le rituel, les nombreux *pradakṣiṇa* (*dar mōnal*) avant chacune des trois ordinations. Le texte dit :

« Le guru conduit le Roi faire le *mōnal*. Il le dirige en le tenant par la main gauche pendant deux tours, par la main droite pendant un tour, à trois reprises différentes, ce qui donne neuf fois.

« Le guru lui rogne les ongles des mains et des pieds, lui taille les cils des yeux, le coiffe d'un ample turban, lui passe au cou une amulette qui pend sur la poitrine, prend un jeune aréquier de montagne à racines adhérentes, les tresse en forme de corbeille, et, la crosse du *gai jru* ainsi façonnée, il la met entre les mains du Roi-basêḥ. Il lui croise le gros orteil du pied gauche sur celui du pied droit, et les officiants répandent dessus trois mesures de riz. Puis, il lui noue, par derrière en passant sous les aisselles, son habit long en forme de poche sur le devant ; dans cette poche on verse également du riz. Il lui communique sa science et lui enseigne les rites. Après quoi il lui dénoue son habit, cependant que les servants recueillent le riz à pleines mains. Le Roi-basêḥ fait alors au Pō Grū la prostration solennelle. »

Le guru passe ensuite les effets du Roi à la fumée du bois d'aigle, lui suspend aux oreilles de larges boucles piriformes, lui met sur la tête l'*agal bakaṃ*, sorte de mitre en drap brodé d'or et rehaussé de pierres précieuses, lui attache à chaque pied, autour de ses bottes, un jeu de trois grelots, lui met dans la main droite un faisceau de plumes d'argus (*baluv pōḥ*, *Rheinartus ocellatus*) et de plumes de paon, et dans la main gauche, un très petit tambour en peau de serpent, fixé à un manche et muni d'une petite balle de plomb attachée à une cordelette ; ce manche, par un rapide mouvement du poignet, fait frapper la balle de chaque côté en produisant une sorte de roulement (ch. *tarabōñ*, mal. *kĕlontoñ*). Le Roi est tout de blanc habillé. Le guru a sur la tête le *kañôṃ*. Les mêmes assistants que plus haut viennent processionnellement chercher le roi que le guru tient par la main et que deux concubines assistent à sa droite et à sa gauche, une main sur son épaule et tenant de l'autre un éventail. Par derrière, deux suivantes portent sur des plateaux dix morceaux d'arec et dix feuilles de bétel.

Le Roi et les officiants prennent place sous un dais (*sañ lañit*, maison suspendue) et, accompagnés des musiciens, se dirigent vers le gaha tout en chantant, pour écarter les mauvais esprits, un *mantra* qui se nomme *traḥ mōlōk kajai*.

Dans le *ravan liaḥ* a été tracé, avec de la farine, le signe cabalistique qui en prend le nom, *liaḥ*. Sur ce signe on a mis huit feuilles de jaquier, huit boulettes de riz et huit cierges ; au centre, un panier carré rempli de riz cuit. En face, et vers la cloison, un autre panier, rempli de paddy.

Le Roi entre dans le *ravan* conduit par la main par le Pō Grū, qui tient de l'autre main sa crosse et sa petite aiguière surmontée du bouquet d'aspersion. Ils font ainsi trois fois le tour du signe *liaḥ* en l'ayant toujours à leur droite (*pradakṣiṇa*). Puis le Roi s'assied dans le panier de riz, le guru dans le panier de paddy, face à face. Le paliaḥ est aux pieds du roi, le bagaurai à portée du guru. Pendant que le guru fait les passes rituelles accoutumées, le Muk paliaḥ fait goûter au roi du miel, du sel, de la farine, de la terre et des fleurs pour lui communiquer symboliquement les qualités morales requises dans sa fonction. Il n'y a pas de prière spéciale. Un prêtre souffle seulement dans la Conque sacrée. Cette cérémonie s'appelle le *mōnal liaḥ*.

Le *mōnal pvaḥ* est la répétition exacte de la cérémonie précédente ; seule la figure cabalistique du *pvaḥ* a changé.

Le *mōnal lapaḥ* a, comme unique variante, une bougie symbolique allumée dans le panier de riz du Roi. Pour lui permettre de s'y asseoir, on renverse par dessus un panier plus élevé.

Les passes rituelles achevées, le rite de la consécration est accompli. Un repos, une danse à laquelle prélude le guru seul, une jarre de vin fermenté (*tapai*), où l'on convie les esprits rôdeurs et faméliques, et la cérémonie du *mamul* est terminée : *Blauḥ sèḥ ṅap alak halā talibat paralau grū nau saṅ jō*. « le Roi-basèḥ présente au guru le vin et le bétel, lui fait le grand salut final, et chacun regagne son foyer. »

X. — LE RASUN BATUV

Le *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* a donné, sous la signature de M. Finot [1], la description de pierres singulières, affectant la forme de petites tables allongées et très lisses, assez régulièrement accompagnées d'un rouleau cylindrique également en pierre polie. La première fut trouvée près de Ban Me-thuot, province du Darlac, par M. Adhémard Leclère, alors résident de Kratié. La seconde fut rapportée par M. Parmentier de Chanh-lô (Annam). J'avais moi-même déjà décrit [2] ce genre d'objet de culte, dont la destination est encore courante chez les Chams modernes et dont j'ai découvert depuis de nombreux spécimens. Les deux instruments servent à pétrir et à rouler la pâte dont on enduit d'un masque enfariné les statues des génies dans les cérémonies faites en leur honneur.

---

(1) *Notes d'Epigraphie. X. Le* rasung batau *de Ban Metruot* ; t. IV (1904), p. 678-679.
(2) III (1903), p. 600.

Le P. Cadière vient de nous en envoyer un dernier modèle extrêmement remarquable (voir fig. 32 et 33), photographié par M. Gaïetta, résident de Quảng-trị. L'entablement, sur un plan légèrement incliné à surface polie, mesure 0 m 35 de longueur sur 0 m 17 de largeur à l'arrière et 0 m 19 à l'avant terminé en bec. Le soubassement donne 0.26 × 0.13 × 0.15. La hauteur totale est de 0 m 19 à l'avant et de 0 m 17 à l'arrière. Entre les quatre pieds taillés en colonnettes carrées, on voit, de face, un orant assis à l'indienne dans une niche à pans coupés, soutenant des deux mains les chapiteaux des colonnettes et, de côté, un éléphant debout, la trompe recourbée. La face arrière porte comme motif de sculpture une fleur de lotus épanouie sur tige et deux feuilles de lotus. « Ce *rasuṅ batuv* a été découvert dans l'île de Cồn-hến, l'île des coquillages, à Huế, un peu en aval de la Résidence supérieure, en face de l'appontement des chaloupes chinoises. Une autre pierre, d'un modèle analogue mais sans aucune sculpture, existe dans le Nord de la province de Thừa-thiên (Quảng-dức), sous-préfecture de Phong-điền, village de U'-điềm, au lieu dit de Cồn-chền, l'éminence des amaranthes, sur les débris d'une tour chame écroulée. »



Fig. 32. — Rasuṅ batuv vu de face.



Fig. 33. — Rasuṅ batuv vu de côté.

J'ai eu la curiosité de suivre les *rasuṅ batuv* hors du pays cham et voici ce que j'ai trouvé : Montano (1) parle des « luçons », mortiers à décortiquer le riz chez les Bicols. C'est évidemment notre *rasuṅ*, l'échange des deux semi-voyelles linguale et dentale étant très commune ici ; ex. : *laçei* = *raçei*, riz cuit à la vapeur.

(1) *Voyage aux Philippines*, p. 100-111.

Aux Indes, le rapport de l'*Archæological Survey* pour 1902-1903, nous montre (p. 139, fig. 25 et 26) parmi les antiquités découvertes à Tinnevelly, dans l'extrême Sud de l'Inde, une même petite table à 4 pieds accompagnée aussi de son cylindre. Le catalogue nomme l'une « dalle à broyer le santal » et l'autre « pierre à broyer le kary ». La double explication est également vraisemblable, mais je croirais volontiers, puisqu'il s'agit en somme du même culte transplanté au Champa, qu'elle n'exclut nullement celle qu'en donnent les Chams. Par contre, il y a erreur évidente à séparer la table de son cylindre.

L'étymologie malaise viendrait encore confirmer la version chame. *Lasuṅ* ou *lusuṅ*, d'après Favre, signifie : « sorte d'éruption *blanche* dans laquelle la peau se desquamme ». Tugault ajoute : « les Malais croient qu'elle rend invulnérable ». Tout ceci pourrait bien nous donner l'explication du masque enfariné dont, dans la patrie des Rois lépreux (?), on enduit les statues à chaque solennité anniversaire.

XI. — LES ARCHIVES DES DERNIERS ROIS CHAMS

La bibliothèque de l'École française d'Extrême-Orient vient de s'enrichir de la « caisse et de la liasse de feuilles manuscrites », nos 3 et 4 du dépôt de Lavaṅ, dont il a été question dans l'Inventaire du *Trésor des Rois chams* (1).

Selon toute vraisemblance et à défaut d'indications positives, il est à présumer que ces dernières archives du gouvernement cham ont été emportées par son dernier roi, Po Čoṅ Čan dans sa fuite au Cambodge, et, en cours de route, confiées par lui à la fidélité des Moïs, gardiens jaloux des Trésors royaux.

Ce qui donne un certain fondement à cette hypothèse, c'est que, parmi les pièces qui les composent, les documents purement annamites, en caractères démotiques (*chữ nôm*), ou encore les documents mixtes, en annamite et en cham, les seuls qui portent une date certaine, commencent au règne de Lê Hi-tôn 黎熙宗 pour s'arrêter à celui de Gia-long 嘉隆, inclusivement. Or, la *Chronique Royale* des Chams (2) confirme assez exactement ces données. J'ai déjà dit ailleurs (3) le crédit que l'on pouvait accorder à la partie moderne de sa chronologie : je n'y reviendrai pas. Quoi qu'il en soit, cette chronique nous apprend en effet que le premier prince cham qui reçut l'investiture de l'Empereur d'Annam (*patau yuon*), fut Pō Phiktirai, gendre de Pō Romé, qui régna de 1654 à 1657, donc sous Lê Thần-tôn 黎神宗 (1649-1662), père des empereurs Lê Huyền-tôn 黎玄宗, Lê Gia-tôn 黎嘉宗 et Lê Hi-tôn.

Par ailleurs, la fuite de Pō Čoṅ Čan en 1822, la 4e année de Minh-mạng 明命, successeur de Gia-long, marque également bien la fin de la principauté chame sous la suzeraineté de plus en plus étroite de l'Annam.

---

(1) Cf. *B. E. F. E.-O.*, V (1905), p. 14.

(2) Cf. *Exc. et Reconn.*, t. XIV, n° 32, p. 152.

(3) *B. E. F. E.-O.*, V (1905), p. 377.

Ces archives, complètes ou non, embrassent donc toute la période de vasselage des Chams jusqu'à la perte de cette autonomie relative qui leur donnait encore l'illusion d'une nationalité quelconque.

Voici maintenant la concordance des deux chronologies, annamite et chame. Pour n'en pas charger inutilement le tableau, j'omets à dessein dans le titre des Empereurs d'Annam les noms divers des périodes : on les trouvera du reste au complet dans le travail définitif du P. Cadière [1]. Remarquons seulement que les plus communément cités dans nos pièces chames sont : Chính-hoà 正和, Bảo-thái 保泰, Vĩnh-khánh 永慶, Long-đức 龍德, Vĩnh-hựu 永佑, Cảnh-hưng 景興, Thái-đức 泰德 et Gia-long.

LÊ	
Lê Thần-tôn (1649-1662)	Pō Phiktirai da Paguḥ (1654-1657)
	Pō Jata mơḥ (1657-1659)
	Interrègne de 1659-1660
Lê Huyền-tôn (1662-1671)	Pō Thot (1660-1692)
Lê Gia-trị (1671-1680)	
Lê Hi-tôn (1680-1705)	
	Interrègne de 1692 à 1695
	Pō Saktirai da putiḥ (1695-1728)
Lê Dũ-tôn (1705-1729)	Pō Ganvuḥ da putiḥ (1728-1730)
Lê Đế Duy-phường (1729-1732)	Pō Thuttirai (1731-1732)
Lê Thuần-tôn (1732-1735)	Interrègne de 1732 à 1735
Lê Ý-tôn (1735-1740)	Pō Rattirai (1735-1763)
Lê Hiển-tôn (1740-1786)	Pō Tathun da mơḥ rai (1763-1765
	Pō Tithuntirai da paguḥ (1765-1780)
	Pō Tithuntirai da paran (1780-81)
	Interrègne de 1781 à 1783
TÂY-SƠN	
Nguyễn văn-Nhạc (1778-1793)	Čei Krei Brei (1783-1786)
	Pō Tithun da paran *(secundo)* (1786-93)
(Les *giặc mùa*, « guerres de mousson », 1792-1802)	Pō Lathun da paguḥ (1793-1799)
NGUYỄN	
Gia-long (1802-1819)	Pō Čơn Čan (1799-1822)

(1) *B. E. F. E.-O.*, v (1905), p. 115 sqq.

Cette seconde partie de la *Chronique Royale*, de 1654 à 1822, complètera, pour les lecteurs du *Bulletin*, la première partie, de l'an mil à 1653 (¹), sans qu'il soit désormais nécessaire, pour la chronologie chame, de recourir à d'autres publications, souvent introuvables.

Une dernière question se pose: quelle peut être au juste la valeur de ces archives? Il est, je crois, assez difficile de se prononcer pour le moment, le classement et la traduction de ces liasses devant nécessairement exiger un travail de longue haleine et comportant des difficultés d'interprétation que le *Dictionnaire čam-français* de MM. Aymonier et Cabaton est loin de permettre de résoudre en totalité. De ce chef, la comparaison des transcriptions bilingues, annamite et chame, enrichira évidemment le vocabulaire de mots nouveaux et de termes inédits. La géographie locale, peut-être même l'histoire, le droit coutumier à coup sûr, bénéficieront de l'étude de ces textes écrits dans une langue moins littéraire, mais plus riche que celle des contes, fables, rituels, etc., qui a presque exclusivement servi à la confection du dictionnaire.

Je n'ai encore pu, pour ce qui me concerne, que jeter un regard rapide sur quelques feuilles prises au hasard; voici cependant ce que j'y ai découvert.

Histoire et géographie. — La province actuelle de Bình-thuận qui, à l'époque Cảnh-hưng de Lê Hiển-tôn 黎顯宗 (1740-1786), porte le nom de phủ de Bình-thuận, se voit changée, à l'époque Thái-đức de Nguyễn-văn-Nhạc 阮文岳 (1778–1793), le premier des Tây-sơn, en tỉnh 省 (= province) de Thuận-thành 順城, ce dernier caractère ressuscitant évidemment l'ancien Xiêm-thành 占城 des Annales.

On trouve également des noms de sous-préfectures et de communes (huyện de Lễ-kiền, Khánh-hội thôn, etc...), aujourd'hui disparus, et dont il peut être intéressant de retrouver la trace ou la métamorphose sous un nom nouveau.

Titres et dignités. — La *Chronique Royale* nous dit que plusieurs rois d'Annam ont conféré aux princes chams le titre de *dê dok dai tơng klvan*. Jusqu'ici, nous avions traduit, suivant le formulaire ordinaire, *đề đốc đại thần quan* 提督大臣官. Or une pièce en caractères nous fait rectifier ainsi : *đại tướng* 大將, « généralissime » : ce que confirment les titres, purement chams, des derniers principicules de Champa : *halup balaṅ*, *tuçan bayaik*, donnés dans une de mes dernières études (²).

Nul doute donc que l'exploration minutieuse de ces archives ne nous réserve de nouvelles trouvailles et des découvertes inédites qui contribueront à l'avancement et à la mise au point des études et du dictionnaire chams.

(¹) Cf. *B. E. F. E.-O.*, V (1905), p. 377.
(²) *B. E. F. E.-O.*, VI (1906), p. 288.

NOTES ET MÉLANGES

NOTE ADDITIONNELLE SUR LES PRÉTENDUS MƯỜNG DE LA PROVINCE DE VĨNH-YÊN

Dans le *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* de juillet-décembre 1906 (p. 341), M. A. Chéon a consacré quelques remarques aux prétendus Mường de la province de Vĩnh-yên.

Ces prétendus Mường ne sont autres que les Mán Kwẫn-kộk, — dans leur langue « Tsan-sieu-nin » 山遙人 (1), dont j'ai signalé la présence dans le huyện de Tam-dương 三陽 (2) au cours de la mission ethnographique qui me fut confiée par l'Ecole en 1901-02. J'ai donné depuis, dans la *Revue Indo-Chinoise* (3), une monographie assez détaillée de ces Mán Kwẫn-kộk, qui parlent en effet, comme le dit M. Chéon, une sorte de cantonnais, et ont oublié leur dialecte mán primitif, de même que leurs voisins, les Kao-lan, qui parlent un dialecte tài.

Je choisis dans le vocabulaire de leur langue, vocabulaire dont l'Ecole possède un exemplaire, les mots que M. Chéon a insérés dans sa note. Mon vocabulaire a été pris à Tĩnh-sinh 靖生, canton de Linh-xuyên 靈川, huyện de Sơn-dương 山陽, province de Tuyên-quang (4). Les différences individuelles de prononciation et d'audition peuvent expliquer facilement celles qu'on pourra relever entre les mots recueillis par M. Chéon et ceux que j'ai recueillis moi-même. Pour plus de facilité, j'adopte l'orthographe de M. Chéon.

		Voc. Bonifacy		Voc. Chéon
1	一	yết		ết
2	二	ñị	兩	lưỡng (5)
3	三	sam		sam
4	四	sị		sị
5	五	ngũ		ngú
6	六	lụk		luk
7	七	cết		çết
8	八	bát		bát
9	九	kiu		kiu
10	十	síp		síp
20	二十	ñị síp		ñi síp
100	一百	yết bát		ết bak
1,000	一千	yết-cên		ết çen
ciel	天	thiên		then
terre	地	ti		thi
mer	海	hởi		hởi
fleuve	河	hỗ		hô

(1) Ainsi que je l'ai dit ailleurs, le caractère 遙 est pour 猺 (*gao*, sauvage, gros chien), qui a une acception méprisante.

(2) On a écrit par erreur Tam-lương dans le *Bulletin*.

(3) Numéros des 30 novembre et 15 décembre 1904 et du 30 janvier 1905.

(4) Ce huyện de Sơn-dương faisait autrefois partie de la province de Sơn-tây, comme celui de Tam-dương qui le limite au Sud.

(5) Voir plus loin (20) : *ñị* et *lưỡng* sont employés ; le premier est seul usité en composition, le deuxième signifiant plus exactement « couple ».

nuage	雲		vun		cûn
pluie	落	水	lạk sûi		lạk sûi
eau	水		sûi		sûi
montagne	嶺		liêng		liệng, lệng
feu	火		phó		vố, phố, fõ
flamme	燒	火	çeu pho	火 . . . ?	fõ mị
cendre	灰		phoi	地 灰	thi foi (1)
chaux			.	石 灰	săk mui (foï)
or	金		kim		kim
argent	銀		ñieng		ñiêng, ñiên
cuivre	銅		tong		thồng
plomb	鉛		zòn		zón
zinc			.	錫	çék, çiớk
corps	身		cin		sin
tête	頭		toi		thói hok
visage	面		miên		mến
œil	眼		ngãn		ngần
oreille	耳		ñi		ñi
main	手		çieu		çiù
pied	脚	蹬	kuók thon	脚	kuók (2)
narines	.	.	. . . . .	鼻	phût kống
père	亞	爸	a ba (3)	爸	ba
mère	亞	媄	a me	?	mé
mari	老	公	lão kông		lão kông
femme	婦	娘	hu ñan		hù ñang
robe	衫		sam		sam
pantalon	褲		hù		hu
ceinture	褲	頭 繩	hù toi siñ	. . . ? 袴 身	hu thoi sin (4)
chapeau	帽		mao	?	čón (5)
couteau	刀		tao		tao
hache	檑	斧	mau hú	斧	bù (6)
cognée	.			斧 . . .	bù thoi
marmite	.			鍪	mố
tasse	.			?	čóng
papier	紙		či	紙	či

(1) *Thi foi* (terre-cendre) a la même acception que *foi*.

(2) *Kuók* signifie toute la jambe ; si on désigne plus particulièrement le pied, c'est *kuók thon*. Il en est de même en annamite (*chân*), en thỗ (*kha*), en mán (*san*), où « pied » se dit respectivement *bàn chân*, *kha tin*, *san piên*.

(3) *A* est un préfixe fréquemment employé par les Chinois méridionaux devant les noms de parenté, les noms propres.

(4) Le caractère 身 est ici purement phonétique, les trois caractères signifient : pantalon — tête — lien.

(5) Il y a entre *mao* et *čón* la même différence qu'entre *mũ* et *nón* en annamite.

(6) Ce caractère *p'ou* (kouan-houa) donne en sino-annamite *phụ*, annamite vulgaire *búa*, thỗ *pú*, mán *pãu* ; il signifie aussi bien marteau que hache. *Bù thoi* signifie « tête, fer de hache ou de marteau », et non pas « cognée ».

pinceau	筆	bit		bit
riz (cuit)	飯	phan		phan
vin	酒	tửu		čiú
viande	肉	ñụk		ñuk
arbre	樹 木	çư mọk	樹	sư
herbe	草	çảo		çảo
écorce	皮	pi		phi
feuille	葉	yẹp		zẹp
patate	芋	hu		hu
chien	狗	kồi	...?...	kồi
chat		miêu		mếo
cheval	馬	mạ		mạ
bœuf	黃 牛	vòng ngoi		wòng ngoi (1)
buffle	水 牛	sủi ngoi		sủi ngoi
porc	豬	čư	豕	čừ
poule	鷄	kải		kai
parler	噴	kổng	講	kảng
entendre	所 知	thiềng tri	聽	thiềng
rire	好 笑	háo çiều	.... 笑	hảo siẹu
pleurer	呌	kieu		kẹu, kiệu
blanc	白	phạk		phak
noir	烏	u		u
bleu	青	çêng		çêng
jaune	黃	vòng		vòng
rouge	紅	bồng		hông

Le vocabulaire type de l'Ecole ne comprenait pas les autres mots signalés par M. Chéon. Je ne les ai donc pas relevés. Je pense d'ailleurs qu'il suffira des exemples donnés pour identifier les prétendus Mường avec les Mán Kwǎn-kộk.

On a pu remarquer que M. Chéon rend le plus souvent par l'accent élevé (ʼ) les mots affectés dans mon vocabulaire de l'accent remontant (?). Pendant mes séjours chez les Kwǎn-kộk, j'ai souvent remarqué que ces accents étaient indifféremment pris l'un pour l'autre.

Il n'y a pas une grande différence entre *th* et *t*. Il m'est arrivé de transcrire 頭 par *thoi* comme M. Chéon.

Les caractéristiques de l'idiome chinois des Kwǎn-kộk sont la fréquente permutation des consonnes aspirées *ph*, *kh* avec *h* et *v*, le changement de *a* en *o*, et le changement des diphtongues *ai* et *âu* (*eou* en dialecte mandarin du Nord) en *oi*.

Cette dernière permutation affectant la diphtongue *ai* est constante dans le cantonnais, qui a d'autre part poussé plus loin que les dialectes du Nord le changement de *a* en *o*, car il le présente même pour *a* nasalisé (*an*, *ang* changés en *on*, *ong*). Au contraire le changement de *âu* (ou *eou*) en *oi* paraît particulier à l'idiome des Mán Kwǎn-kộk.

Les Mán désignés sous le nom de Sơn-yao (prononciation sino-annamite de 山 猺) dans l'*Ethnographie du Tonkin septentrional* du commandant Lunet de Lajonquière sont également des Mán Kwǎn-kộk.

COMMANDANT BONIFACY

---

(1) On ne s'explique guère ce *w*, puisque plus bas le même caractère 黃 est rendu par *vong*.

Le *T'ou chou tsi tch'eng* reproduit, sous le titre *Yang-sien chou cheng* 陽羨書生, « Le lettré de Yang-sien [1] », un conte qui n'est pas sans analogie avec celui qui ouvre les *Mille et une nuits* et qui forme comme la base des histoires de Chahrazade.

On se souvient [2] que le roi Chahriar et son frère Chahzaman, convaincus de l'infidélité de leurs femmes, partirent sur le chemin d'Allah pour trouver quelqu'un qui eût éprouvé une infortune pareille à la leur. Ils arrivèrent un jour au bord de la mer ; ils s'étaient assis pour se reposer lorsqu'ils virent une colonne de fumée s'élever du sein de l'onde. Effrayés, ils montèrent sur un arbre ; de la colonne de fumée sortit un djinn qui portait sur la tête une caisse. Le djinn vint se placer à l'ombre de l'arbre dans les branches duquel les deux rois étaient cachés ; il retira de la caisse une boîte, et de la boîte une jeune fille d'une éclatante beauté. Après l'avoir considérée tout à son aise, il lui dit : « O toi que j'ai ravie la nuit de tes noces ! Je voudrais bien dormir ! » et, des genoux de la jeune fille se faisant un oreiller, il s'endormit.

La jeune fille, pendant le sommeil de son maître, aperçoit les deux rois. Elle les invite à l'aider à tromper le djinn ; lorsqu'elle est satisfaite, elle tire de sa poche un collier formé de cinq cent soixante-dix sceaux et apprend aux deux frères que ces sceaux lui ont été donnés par ses amants de passage. Après que les rois ont joint les leurs à la collection, elle leur dit : « Sachez que cet éfrit m'enleva la nuit de mes noces, me plaça dans une boîte et, mettant la boîte dans une caisse, fixa sur la caisse sept cadenas, et me mit alors au fond de la mer mugissante qui se heurte et s'entrechoque avec les vagues. Mais il ne savait point que lorsqu'une femme d'entre nous désire quelque chose, rien ne saurait la vaincre. »

On admet généralement que cette introduction, qui se retrouve dans tous les textes arabes, date du Xe siècle. Le *T'ou chou tsi tch'eng* donne pour le conte chinois la date de la dynastie Ts'in 晉, qui régna de 265 à 420. Mais c'est là, semble-t-il, une indication erronée, à moins qu'elle ne signifie que le fait s'est passé sous les Ts'in et non point que le conte a été écrit à cette époque. En effet nous verrons que le héros du conte, le lettré de Yang-sien, vivait sous les Ts'in occidentaux ; mais Wou Kiun 吳均, l'auteur qui l'a écrit et que ne cite d'ailleurs pas le *T'ou chou tsi tch'eng*, a vécu au VIe siècle. Il n'est point malaisé de s'en rendre compte. Le récit du *T'ou chou tsi tch'eng* débute par ces mots : « D'après le *Siu tsi hiai ki* 續齊諧記... » ; or, le *Siu tsi hiai ki* date de la dynastie Leang 梁 (502-556) [3].

---

[1] 古今圖書集成 ; *Po wou houei pien, Chen yi tien* 博物彙編, 神異典, *k.* 311, 異人部列傳之 vii.

[2] Les citations sont empruntées à la version Mardrus, *Le Livre de Mille nuits et une nuit*, t. 1, pp. 6-9.

[3] Il se trouve, dans la Bibliothèque de l'Ecole française, un mince *pen* de 70 pages environ, sans indication de lieu ni de date, qui, avec le *Siu tsi hiai ki*, contient deux recueils différents. Le premier, intitulé *Chou yi ki* 述異記, est le plus étendu ; il est formé de deux *k.* d'une quarantaine de pages. Il a pour auteur Jen Fang 任昉 qui vivait sous la dynastie des Leang ; il a été revisé par Tchang Jou-kin 章如錦 de Wou-lin 武林. Il est cité par Wylie, *Notes on chinese literature*, p. 154. L'autre recueil, qui se trouve à la fin du volume, renferme, sous le titre *T'ong ming ki* 洞冥記, une vingtaine de pages où trouvent place une préface et quatre *k.* Il est l'œuvre de Kouo Hien 郭憲 de la dynastie des Han et a été revisé par Chao Kouo-hiuan 邵國鉉 de Wou-lin. Enfin le *Siu tsi hiai ki*, où se trouve l'histoire du lettré de Yang-sien, ne compte pas plus de dix pages. Il ne laisse point cependant de présenter quelque intérêt, puisqu'il fait l'objet d'une notice au Catalogue impérial (*Sseu k'ou, k.* 142, pp. 17 et 18 de l'édition de Canton). Il y est dit que l'ouvrage était

Le conte chinois serait donc de toutes façons plus ancien que le conte arabe, ce qui n'a rien de bien surprenant ; le *Tripitaka* chinois renferme, on le sait, plusieurs récits dont on retrouve l'affabulation dans certaines histoires merveilleuses des Mille et une nuits. M. Chavannes, en 1905, au XIV[e] Congrès des Orientalistes, citait de nouveaux exemples de ce fait (1).

Dans le cas qui nous occupe, l'analogie des deux contes consiste principalement en ce qu'ils sont l'un et l'autre un développement du thème de l'infidélité des femmes. On va voir que Wou Kiun, tant au point de vue de la mise en scène que par le choix des détails, est loin d'égaler l'habileté des conteurs arabes, qui, on le sait, semblent mettre à traiter ce thème une véritable complaisance.

Je donne le texte chinois tout entier, parce qu'il m'a paru offrir quelques difficultés de traduction, et que, notamment dans la dernière partie, il s'en trouve une que je ne suis pas sûr d'avoir résolue (2).

---

déjà célèbre sous les T'ang : la notice apporte aussi quelques hypothèses au sujet du caractère 續 qui figure dans le titre : l'ouvrage serait peut-être la suite d'un *Tsi hiai tche kouai* 齊諧志怪 écrit par un certain Wou kouan 吳琯, ou d'un *Tsi hiai tche* 齊諧志 écrit sous la première dynastie Song (420-477); ce serait donc à tort que Wylie, *Notes*, p. 154, parle d'un 齊諧記 antérieur à l'ouvrage de Wou Kiun. Mais ce qui nous intéresse davantage, c'est de connaître exactement l'époque de la composition du *Siu tsi hiai ki* ; d'après une discussion du *Sseu k'ou*, l'auteur aurait bien vécu sous les Leang. La section intitulée *Yi wen tche* 藝文志 du *T'ang chou* orthographie le nom 吳筠, et il y a eu en effet, sous les T'ang, pendant la période *ta-li* 大曆 (766), un moine taoïste de ce nom ; mais, comme le *Souei tche* 隋志 cite le livre, l'auteur ne peut en être le Wou Kiun des T'ang. D'ailleurs, si l'on consulte le *Leang chou* 梁書 (*Lie tch'ouan*, k. 49, p. 6, r°), on voit que Wou Kiun est mort pendant la première année *p'ou-t'ong* 普通, soit en 520, âgé de 52 ans ; il était donc né sous la première dynastie Song et avait vécu pendant la dynastie Tsi (479-501). Il avait d'ailleurs écrit, nous apprend aussi le *Leang chou*, un *Tsi tch'ouen ts'ieou* 齊春秋 en 30 *k.* ; mais cet ouvrage historique contenant des erreurs, l'empereur fit interroger Wou Kiun au sujet de quelques passages et, peu satisfait des réponses, ordonna que le livre fût brûlé. Wou Kiun avait, paraît-il, une réputation de bon lettré ; pendant la période *t'ien-kien* 天監 (502-519), il faisait à Wou-hing 吳興 (où il était né) des vers avec le mandarin Lieou Yun 柳惲 ; son style était très clair et avait un certain caractère archaïque ; il eut des imitateurs et l'on disait couramment d'une production littéraire qu'elle était dans le goût de Wou Kiun.

Il est probable que le *Siu tsi hiai ki*, au moment où il a été composé, était plus étendu qu'il ne le paraît dans le recueil que nous avons décrit. Le *Sseu k'ou* nous donne une raison assez plausible de l'état actuel de l'ouvrage. Il aurait été perdu, puis rétabli tel que l'a connu l'auteur de la notice, par des compilateurs qui, dans des encyclopédies du genre du 太平廣記 (publiée en 976-983 ; cf. Wylie, *Notes*, p. 36), auraient recueilli toutes les citations faites de l'ouvrage. « C'est, dit le *Sseu k'ou*, ce qui expliquerait les lacunes, 故偶有遺漏歟. »

(1) *Actes du XIV[e] Congrès international des Orientalistes*, I, pp. 84 à 145. *Fables et contes de l'Inde extraits du Tripitaka chinois*. Voir notamment pp. 125, 127, 141.

(2) Il y a peu de différences entre le texte du *Siu tsi hiai ki* et celui du *T'ou chou tsi tch'eng* ; c'est le dernier que je reproduis parce qu'il contient des caractères qui ne se trouvent pas dans l'autre. Ainsi, lignes 8, 11, 15 et 16, les caractères 移時, placés entre parenthèses, ne sont pas dans le texte du *Siu tsi hiai ki* qui, à la place de 若 (après 年) porte 可. De même, ligne 5, le dernier caractère, 餙, remplace 飾 du *Siu tsi hiai ki*, ce qui n'a pas une grande influence sur le sens de la phrase. Je dois noter encore que les parties du récit qui relatent un fait merveilleux sont soulignées dans le *Siu tsi hiai ki* ; le *T'ou chou tsi tch'eng* ne les distingue pas des autres parties.

陽羨許彥於綏安山行遇一書生年十七八臥路側云
脚痛求寄鵝籠中彥以為戲言書生便入籠籠亦不更
廣書生亦不更小宛然與雙鵝並坐鵝亦不驚彥負籠
而去都不覺重前行息樹下書生乃出籠謂彥曰欲為
君薄設彥曰善乃口中吐出一銅奩子奩子中具諸餚
饌珍羞方丈其器皿皆銅物氣味香旨世所罕見酒數
行謂彥曰向將一婦人自隨今欲暫邀之彥曰善又於
口中吐一女子(移時)年若十五六衣服綺麗容貌殊絕
共坐宴俄而書生醉臥此女謂彥曰雖與書生結妻而
實懷怨向亦竊得一男子同行書生既眠暫喚之君幸
勿言彥曰善女子於口中吐出一男子(移時)年若二十
三四亦穎悟可愛乃與彥敘寒溫書生臥欲覺女口中
吐一錦屏障遮書生書生乃留女子共臥男子謂彥曰
此女子雖有心情亦不甚向復竊得一女人同行今欲
暫見之願君勿洩彥曰善男子又於口中吐一婦人(移
時)年若二十許共酌戲談甚久聞書生動聲男子曰二
人眠已覺因取所吐女人還納口中須臾書生處女乃
出謂彥曰書生欲起乃吞向男子獨對彥坐然後書生
起謂彥曰暫眠遂久君獨坐當悒悒邪日又晚當與君
別遂吞其女子諸器皿悉納口中留大銅盤可二尺廣
與彥別曰無以藉君與君相憶也彥太元中為蘭臺令
史以盤餉侍中張散散看其銘題云是永平三年作。

« Hiu Yen de Yang-sien, se rendant à Houan-ngan-chan, rencontra, étendu sur le bord de la route, un étudiant de seize à dix-huit ans qui lui dit :

« J'ai très mal aux pieds, je vous prie de me porter dans la cage de ces oies. »

« Yen pensa que c'était une plaisanterie ; mais l'étudiant entra facilement dans la cage, sans que la cage devint plus grande, sans que lui-même devint plus petit. Avec souplesse, il s'assit entre les deux oies, et celles-ci ne parurent point effrayées.

« Yen prit la cage sur son dos et se mit en marche ; il ne sentait pas du tout le poids de son fardeau. Ayant marché, il s'arrêta sous un arbre pour respirer. L'étudiant sortit alors de la cage et dit à Yen :

« Je désire vous préparer un léger repas. »

« Yen répondit : « C'est bien. »

« Aussitôt, de la bouche de l'étudiant, sortit un service de table en cuivre avec un repas tout prêt, composé de mets délicats. La table était de dix pieds carrés, et les ustensiles et toutes les tasses étaient en cuivre. La saveur et le parfum des mets étaient délicieux ; rarement il y en eut de pareils sur terre.

« Après avoir bu quelques verres de vin, l'étudiant dit à Yen :

« A l'ordinaire, une femme m'accompagne toujours ; maintenant je désirerais la faire venir « un moment. »

« Yen dit : « C'est bien. »

« Et de nouveau, de la bouche de l'étudiant sortit une jeune femme (qui, au bout d'un instant, parut âgée) de quinze à seize ans [1]. Ses habits étaient faits de soie multicolore et

---

[1] L'addition des caractères 移時 au texte du *Siu tsi hiai ki* donne à supposer que les personnages ainsi produits sortaient de la bouche des interlocuteurs de Yen tout petits pour grandir ensuite à vue d'œil, au lieu d'avoir du premier coup l'apparence d'êtres humains

elle était parfaitement belle. Elle s'assit pour prendre part au repas et soudain l'étudiant s'endormit du sommeil de l'ivresse.

« Cette jeune fille dit à Yen :

« Bien que je sois l'épouse de l'étudiant, en vérité, je le déteste, et je suis en secret accom-
« pagnée d'un jeune homme. Je le fais venir lorsque le lettré est endormi. Je vous en prie,
« Monsieur, ne me trahissez pas. »

« Yen dit : « C'est bien. »

« Et, de la bouche de la jeune fille sortit un jeune homme (qui, au bout d'un instant, parut âgé) de vingt-trois à vingt-quatre ans, plein de sagesse et très aimable, qui se mit à causer avec Yen de la pluie et du beau temps (du froid et du tiède). L'étudiant qui était étendu, faisant mine de s'éveiller, la jeune femme de sa bouche fit sortir une espèce de paravent de brocard qui cacha l'étudiant. Celui-ci attira la jeune femme (auprès de lui) et ils se couchèrent.

« Le jeune homme dit à Yen :

« Cette jeune femme, bien qu'elle ait de l'affection pour moi, je ne la paie pas de retour, et.
« en secret, je suis accompagné d'une autre jeune femme. Maintenant je désire la voir un
« moment ; je vous en prie, Monsieur, ne me trahissez pas. »

« Yen dit : « C'est bien. »

« Et, à son tour, le jeune homme fit sortir de sa bouche une femme (qui, au bout d'un instant, parut âgée) de vingt ans environ. Ils se mirent à boire et à badiner très longtemps.

« Mais, entendant l'étudiant remuer et faire du bruit, le jeune homme dit :

« Nos deux amis ont fini leur somme, ils s'éveillent. »

« Alors, il renferma dans sa bouche la jeune femme qu'il en avait sortie.

« Aussitôt, l'étudiant restant (derrière le paravent), la jeune femme sortit [1] et dit à Yen :

« L'étudiant va se lever. »

« Et elle avala le jeune homme et resta seule en présence de Yen.

« Après que l'étudiant fut levé, il dit à Yen :

« Je ne pensais faire qu'un petit somme et j'ai dormi longtemps. Vous êtes resté assis tout
« seul, ne vous êtes-vous pas ennuyé ? Le jour touche à sa fin, je dois vous quitter. »

« Puis, il mit dans sa bouche la femme, et les ustensiles, et les vases. Mais il laissa un grand
plateau d'environ deux pieds de large. Il le donna à Yen et dit en s'éloignant :

« Je n'ai pas autre chose à vous offrir, gardez ce plateau en souvenir de moi. »

« Yen était le sous-préfet de Lan-t'ai 蘭臺 pendant la période *ta-yuan* 大元 [2]. Il
offrit sur ce plateau un repas au *che-tchong* Tchang San qui put y lire une inscription disant :
fait la troisième année *yong-p'ing* 永平 [3]. »

CHARLES B. MAYBON

âgés de tel ou tel âge. Ce détail n'a pas grande importance, mais on peut se demander si, en
faisant cette addition, le compilateur du *Chen yi tien* a voulu rendre le récit moins invrai-
semblable, ou, au contraire, encore plus merveilleux.

(1) Il est difficile, sans faire l'hypothèse que je propose et qui ne me satisfait qu'à-demi, de
rendre compte du mot 處 ; peut-être le copiste a-t-il omis un ou plusieurs caractères. Ce-
pendant le texte du *Siu tsi hiai ki* et celui du *T'ou chou tsi tch'eng* sont identiques. Si l'on
ne plaçait une virgule après 處, on serait tenté de traduire : « Le letiré et la jeune fille (處女)
sortirent... » Mais le contexte s'y oppose, et d'autre part, il est difficile d'admettre que 處女
« jeune fille vierge » puisse désigner la femme de ce conte qui est, d'ailleurs, désignée plus
haut par le caractère 妻. Peut-être est-il possible de considérer 書生處 comme un génitif
par position ou, ce qui revient au même, d'introduire 之 après 處, et de traduire : « la femme
de l'étudiant resté (derrière le paravent)...... » Cette interprétation, qui paraît défendable, est
en réalité très peu différente de celle que j'ai adoptée.

(2) Sous les Ts'in occidentaux, 376-397.

(3) Sous les Han, 61 ap. J.-C.

EXTRAIT D'UNE CONCORDANCE DES CHRONOLOGIES NÉOMÉNIQUES CHINOISE ET EUROPÉENNE

[La note qui suit est extraite d'un ouvrage en préparation qui portera le titre de *Concordance des chronologies néoméniques chinoise et européenne* et qui comprendra deux parties :

1° Concordance des chronologies néoméniques depuis 841 av. J.-C. jusqu'à 2020 ap. J.-C., rédigée sur le plan de notre opuscule *Calendarii sinici et europæi concordantia*, publié en 1888.

2° Introduction justificative à la concordance des chronologies néoméniques.]

Introduction

Dans notre tableau, chaque année occupe une colonne, qui est divisée en deux parties, supérieure et inférieure.

Partie supérieure de la colonne

I. Au milieu de la colonne, on trouve successivement, en allant de haut en bas :

1° Un chiffre indiquant l'année de l'ère chrétienne avant ou après Jésus-Christ.

2° Le nom de la dynastie, en caractères et en transcription.

3° Le nom de l'Empereur, en caractères et en transcription.

4° S'il y a lieu (1), le nom de la période, ou *nien-hao* 年號, en caractères et en transcription.

5° Un chiffre indiquant l'année du *nien-hao* ou, en l'absence de *nien-hao*, du règne de l'Empereur, qui correspond à l'année de l'ère chrétienne de la colonne.

6° Le signe cyclique de l'année civile de la colonne, en caractères et en transcription, flanqué, à droite, d'un chiffre arabe qui est le nombre ordinal de ce signe dans le cycle sexagénaire, et, à gauche, d'un chiffre romain indiquant le mois astronomique (*t'ien-wen-yue* 天文月) auquel commence l'année civile de la colonne (2).

---

(1) L'usage de ces dénominations de périodes commence seulement au IIIe siècle avant J.-C.

(2) Il me paraît utile de donner ici quelques indications sur ces mois astronomiques.

Il y a douze mois astronomiques. Le 1er est celui dont la néoménie précède de plus près le solstice d'hiver. Chaque mois se nomme d'un des douze rameaux cycliques, *tche* 支 : Ier, *Tseu-yue* 子月 ; IIe, *Tch'eou-yue* 丑月 ; IIIe, *Yin-yue* 寅月 ; IVe, *Mao-yue* 卯月 ; Ve, *Tch'en-yue* 辰月 ; VIe, *Sseu-yue* 巳月 ; VIIe, *Wou-yue* 午月 ; VIIIe, *Wei-yue* 未月 ; IXe, *Chen-yue* 申月 ; Xe, *Yeou-yue* 酉月 ; XIe, *Siu-yue* 戌月 ; XIIe, *Hai-yue* 亥月.

Quatre de ces mois ont été, au gré des Empereurs, choisis pour le commencement des années civiles : ce sont le Ier, le IIe, le IIIe et le XIIe.

Le Ier mois, *Tseu-yue* 子月, a été désigné pour le commencement des années :

a/ De l'an 1122 à 256 av. J.-C., sous la dynastie Tcheou 周 ;

b/ De l'an 690 à l'an 700 ap. J.-C., sous l'impératrice Wou-heou 武后 de la dynastie T'ang 唐 ;

c/ L'an 762 ap. J.-C., sous l'Empereur Sou-tsong 肅宗 de la dynastie T'ang.

Le IIe mois, *Tch'eou-yue* 丑月, a été désigné pour le commencement des années suivantes :

a/ De 1866 à 1123 av. J.-C., sous la dynastie des Chang 商 ;

b/ De 9 à 23 ap. J.-C., sous Wang Mang 王莽, l'usurpateur du trône de la dynastie Si Han 西漢 ;

c/ En 238 et 239 ap. J.-C., sous l'Empereur Ming Ti 明帝, de la dynastie partielle Ts'ao Wei 曹魏.

II. A la gauche de la colonne :

1° L'abréviation N. d'or suivie d'un chiffre indique le *nombre d'or* de l'année de la colonne.

2° L'abréviation Ep. gr. suivie d'un chiffre indique l'*épacte grégorienne* de l'année de la colonne.

3° L'abréviation Ep. jul. suivie d'un chiffre indique l'*épacte julienne* de l'année de la colonne.

Notre supputation est en style julien pour les années 1 à 1582 (jusqu'au 4e jour d'octobre) ap. J.-C. ; en style grégorien, pour les années 1582 (depuis le 15 octobre) à 2020 ap. J.-C., et pour les années antérieures à l'ère chrétienne. L'épacte, soit julienne, soit grégorienne, qui est mise entre parenthèses, n'est pas à l'usage de l'année de la colonne. Elle a été cependant ajoutée, pour permettre de convertir le style julien de la colonne en style grégorien, ou vice-versa.

III. A la droite de la colonne :

1° S'il y a lieu, la lettre B indique que l'année est bissextile en style julien et en style grégorien. Lorsque l'année est bissextile seulement en style julien, cette lettre est mise entre crochets, [B].

2° L'abréviation L. d. gr. suivie d'une ou deux lettres de l'alphabet indique la *lettre dominicale grégorienne* de l'année de la colonne.

3° L'abréviation L. d. jul. suivie d'une ou deux lettres de l'alphabet indique la *lettre dominicale julienne* de l'année de la colonne.

La lettre dominicale, soit julienne, soit grégorienne, qui est mise entre parenthèses, n'est pas à l'usage de l'année de la colonne. Elle n'a été mentionnée que pour permettre la conversion d'un style dans l'autre.

Partie inférieure de la colonne

Cette partie inférieure est divisée en cinq lignes verticales :

1° Dans la première ligne, en commençant par la gauche, les chiffres indiquent le numéro du signe cyclique de la lune chinoise donnée dans la ligne suivante. Les lunes intercalaires n'ayant aucun signe cyclique sont représentées dans cette ligne par un simple astérisque *.

2° La deuxième ligne donne simplement le numéro de la lune chinoise : mais la néoménie (c'est-à-dire le premier jour) de la lune est sous-entendue. C'est au premier jour de la lune que correspond le jour solaire donné plus loin.

Dans cette ligne, l'abréviation J. suivie d'un chiffre indique, si elle est placée vers le haut de la ligne, le jour de la lune mentionnée immédiatement au-dessus qui correspond au 1er janvier de l'année chrétienne de la colonne, et, si elle est placée vers le bas, le jour de cette lune qui correspond au 1er janvier de l'année chrétienne *suivante* (1).

Le XIIe mois, *Hai-yue* 亥月, a été désigné pour le commencement des années suivantes :

a) De 324 à 256 av. J.-C., sous la dynastie partielle Ts'in 秦 ;

b) De 255 à 207 av. J.-C., sous la même dynastie principale Ts'in 秦 ;

c) De 206 à 105 av. J.-C., sous la 1re période de la dynastie Si Han 西漢.

Le IIIe mois, *Yin-yue* 寅月, a été plus communément désigné pour le commencement des années :

a) De l'année 2697 av. J.-C., de l'Empereur Houang Ti 黃帝, jusqu'à l'année 1767 av. J.-C., à la fin de la dynastie Hia 夏 ;

b) De l'année 105 av. J.-C., de la 2e période de la dynastie Si Han, jusqu'à présent, excepté pour les quelques années ci-dessus mentionnées.

(1) L'année chinoise lunaire n'ayant pas le même nombre de jours que l'année solaire européenne, ne coïncide jamais avec elle. Dans notre concordance, d'après l'usage adopté par les

Les chiffres gras indiquent les lunes pleines, ou de 30 jours, et les chiffres maigres les lunes caves, ou de 29 jours

La lune intercalaire porte le même nombre ordinal que la lune qui la précède (1).

3° Les chiffres de la 3e ligne indiquent les mois solaires : 1 = janvier, 2 = février, etc.

4° Ceux de la 4e ligne indiquent les jours des mois solaires correspondant aux premiers jours des lunes chinoises.

5° La 5e ligne verticale indiquent les signes cycliques des jours.

6° Enfin le chiffre placé en bas de la colonne donne le nombre total des jours de l'année civile de la colonne.

---

sinologues, l'année chinoise est donnée à l'année européenne dont elle comprend la plus grande partie. L'année chinoise commençant par le Ier mois astronomique (*kien-tseu* 建子) commence en novembre et en décembre de l'année précédente ; l'année chinoise commençant par le IIIe mois astronomique (*kien-yin* 建寅) se termine en janvier ou en février de l'année suivante.

(1) La lune initiale des années qui commencent, soit au Ier mois astronomique, *Tseu-yue* 子月, soit au IIe mois astronomique, *Tch'eou-yue* 丑月, soit au IIIe mois astronomique, *Yin-yue* 寅月, se nomme toujours « la 1re lune », *Tcheng-yue* 正月, et les lunes suivantes se nomment de leur nombre ordinal, comme 2e, *Eul yue* 二月, 3e, *San yue* 三月 ... 12e, *Che-eul yue* 十二月.

La lune initiale des années qui commencent au XIIe mois astronomique, *Hai-yue* 亥月, se nomme 10e, *Che yue* 十月 ; les lunes suivantes se nomment 11e, *Che-yi yue* 十一月, 12e, *Che-eul yue* 十二月, 1re, *Tcheng-yue* 正月, 2e, *Eul yue* 二月, 3e, *San yue* 三月, et la dernière se nomme 9e, *Kieou yue* 九月, (c'est le cas pour les années 255-104 av. J.-C., sous la dynastie principale Ts'in 秦, sous la 1re période de la dynastie Si Han 西漢, et en 524-256 av. J.-C., sous la dynastie partielle Ts'in 秦). Dans les années commençant par le XIIe mois astronomique, *Hai-yue*, 亥月, la dénomination des lunes reste ainsi la même que dans celles qui commencent par le IIIe mois astronomique *Yin-yue* 寅月 malgré le changement de l'ordre des lunes ; en effet, dans ce dernier système, le XIIe mois, *Hai-yue* 亥月, se nomme 10e lune, *Che yue* 十月 ; le Ier mois, *Tseu-yue* 子月, se nomme 11e lune, *Che-yi yue* 十一月 ; le IIe mois, *Tch'eou-yue* 丑月, se nomme 12e lune, *Che-eul yue* 十二月 ; le IIIe mois, *Yin-yue* 寅月, se nomme 1re lune, *Tcheng-yue* 正月 ; le IVe mois, *Mao-yue* 卯月, se nomme 2e lune, *Eul yue* 二月, et le XIe mois, *Siu yue* 戌月, se nomme 9e lune *Kieou yue* 九月.

Il y a eu de la singularité dans la dénomination des lunes, mais pendant peu d'années :

a/ En 690-700 ap. J.-C., sous Wou Heou 武后, de la dynastie T'ang 唐, l'année commence au premier mois astronomique, *Tseu-yue* 子月, et la lune commençant l'année (le Ier mois astronomique, se nomme « lune initiale », *Tcheng-yue* 正月 ; la lune suivante (le IIe mois astronomique, *Tch'eou-yue* 丑月) se nomme « lune hibernale », *La yue* 臘月 ; la lune suivante (le IIIe mois astronomique, *Yin-yue* 寅月) se nomme 1re lune, *Yi yue* 一月 ; les lunes suivantes se nomment 2e, 3e, *Eul yue* 二月, *San yue* 三月, et la dernière lune (XIIe astronomique *Hai-yue* 亥月) se nomme 10e lune, *Che yue* 十月.

b/ En l'an 762 ap. J.-C., sous l'empereur Sou-Tsong 肅宗, de la dynastie T'ang 唐, l'année commence au premier mois astronomique, *Tseu-yue* 子月, et les lunes se nomment d'après les *tche* 支, ou rameaux cycliques : la lune initiale (Ier mois astronomique) se nomme *Tseu-yue* 子月 ; la suivante (IIe mois astronomique), *Tch'eou-yue* 丑月 ; la suivante (IIIe mois astronomique), *Yin-yue* 寅月 ; la suivante (IVe mois astronomique), *Mao-yue* 卯月 ; la suivante (Ve mois astronomique), *Tch'en-yue* 辰月 ; et la suivante (VIe mois astronomique), *Sseu-yue* 巳月. Mais le 3 de cette lune, l'empereur Sou-Tsong étant mort, cette singulière dénomination des lunes fut abrogée et l'ancien usage fut repris ; l'année fut censée avoir commencé au IIIe mois astronomique, *Yin-yue* 寅月.

TABLEAU DES SIGNES

DU CYCLE SEXAGÉNAIRE

1 甲子 Kia-tseu	2 乙丑 Yi-tch'eou	3 丙寅 Ping-yin	4 丁卯 Ting-mao	5 戊辰 Meou-tch'en	6 己巳 Ki-sseu	7 庚午 Keng-wou	8 辛未 Sin-wei	9 壬申 Jen-chen	10 癸酉 Kouei-yeou
11 甲戌 Kia-siu	12 乙亥 Yi-hai	13 丙子 Ping-tseu	14 丁丑 Ting-tch'eou	15 戊寅 Meou-yin	16 己卯 Ki-mao	17 庚辰 Keng-tch'en	18 辛巳 Sin-sseu	19 壬午 Jen-wou	20 癸未 Kouei-wei
21 甲申 Kia-chen	22 乙酉 Yi-yeou	23 丙戌 Ping-siu	24 丁亥 Ting-hai	25 戊子 Meou-tseu	26 己丑 Ki-tch'eou	27 庚寅 Keng-yin	28 辛卯 Sin-mao	29 壬辰 Jen-tch'en	30 癸巳 Kouei-sseu
31 甲午 Kia-wou	32 乙未 Yi-wei	33 丙申 Ping-chen	34 丁酉 Ting-yeou	35 戊戌 Meou-siu	36 己亥 Ki-hai	37 庚子 Keng-tseu	38 辛丑 Sin-tch'eou	39 壬寅 Jen-yin	40 癸卯 Kouei-mao
41 甲辰 Kia-tch'en	42 乙巳 Yi-sseu	43 丙午 Ping-wou	44 丁未 Ting-wei	45 戊申 Meou-chen	46 己酉 Ki-yeou	47 庚戌 Keng-siu	48 辛亥 Sin-hai	49 壬子 Jen-tseu	50 癸丑 Kouei-tch'eou
51 甲寅 Kia-yin	52 乙卯 Yi-mao	53 丙辰 Ping-tch'en	54 丁巳 Ting-sseu	55 戊午 Meou-wou	56 己未 Ki-wei	57 庚申 Keng-chen	58 辛酉 Sin-yeou	59 壬戌 Jen-siu	60 癸亥 Kouei-hai

841 N. d'or. 16 Av. J.-C. B. 姬周 Ep. gr. L. d. gr. cb. Ki Tcheou (Ep.jul.23) 共和 (L. d. jul. de) Kong-houa 1 1. 庚申 57 Keng-chen					840 N. d'or. 17 Av. J.-C. 姬周 Ep. gr. L. d. gr. a. Ki Tcheou (Ep. jul. 4) 共和 (L. d. jul. b.) Kong-houa 2 1. 辛酉 58 Sin-yeou					256 N. d'or. 12 Av. J.-C. 姬周 Ep. gr. 10 L. d. gr. c. Ki Tcheou (Ep. jul. 9) 赧王 (L. d. jul. g.) Nan Wang 59 1. 乙巳 42 Yi-sseu				
Cycle de la lune.	Lune 1er jour.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.	Cycle de la lune.	Lune 1er jour.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.	Cycle de la lune.	Lune 1er jour.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.
13	**1**	12	3	17	25	1	11	22	12	13	1	12	21	43
	j. 30	1	1	46	26	**2**	12	21	41		j. 12	1	1	54
14	2	1	2	47		j. 12	1	1	52	14	**2**	1	19	12
15	**3**	1	31	16	27	3	1	20	11	15	3	2	18	42
16	4	3	1	46	28	**4**	2	18	40	16	**4**	3	19	11
17	**5**	3	30	15	29	5	3	20	10	17	5	4	18	41
18	6	4	29	45	*	**5**	4	18	39	18	**6**	5	17	10
19	**7**	5	28	14	30	6	5	18	9	19	7	6	16	40
20	**8**	6	27	44	31	**7**	6	16	38	20	**8**	7	15	9
21	9	7	27	14	32	8	7	16	8	21	9	8	14	39
22	**10**	8	25	43	33	**9**	8	14	37	22	**10**	9	12	8
23	11	9	24	13	34	10	9	13	7	23	**11**	10	12	38
24	**12**	10	23	42	35	**11**	10	12	36					
					36	**12**	11	11	6					
355					384					325				

255	246	207
N. d'or. 13 Av. J.-C. 嬴秦 Ep. gr. 21 L. d. gr. b. Ying Ts'in (Ep. jul. 20) 始襄王 (L. d. jul. p.) Tchao-siang Wang 52 XII. 丙午 43 Ping-wou	N. d'or. 3 Av. J.-C. 嬴秦 Ep. gr. 1 L. d. gr. 1. Ying Ts'in (Ep. jul.) 始皇 (L. d. jul. b.) Che-houang 1 XII. 乙卯 52 Yi-mao	N. d'or. 4 Av. J. C. 嬴秦 Ep. gr. 12. L. d. gr. d. Ying Ts'in (Ep. jul. 11) 二世 (L. d. jul. b.) Eul-che 3 XII. 申午 31 Kia-wou

Cycle de la lune.	Lune 1er jour.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.	Cycle de la lune.	Lune 1er jour.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.	Cycle de la lune.	Lune 1er jour.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.
24	10	11	10	8	12	10	11	2	46	60	10	11	20	29
25	**11**	12	10	57	13	**11**	12	1	15	1	11	12	20	59
	j. 23	1	1	59	14	12	12	31	45		j. 13	1	1	11
26	12	1	9	7		j. 2	1	1	46	2	**12**	1	18	28
27	**1**	2	7	56	15	**1**	1	29	14	3	1	2	17	58
28	2	3	9	6	16	2	2	28	44	4	**2**	3	18	27
29	**3**	4	7	35	17	**3**	3	29	13	5	3	4	17	57
30	4	5	7	5	18	4	4	28	43	6	**4**	5	16	26
31	**5**	6	5	34	19	**5**	5	27	12	7	5	6	15	56
32	**6**	7	5	4	20	6	6	26	42	8	**6**	7	14	25
33	7	8	1	34	21	**7**	7	25	11	9	7	8	13	55
34	**8**	9	2	3	22	**8**	8	24	41	10	**8**	9	11	24
35	9	10	2	33	23	9	9	23	11	11	**9**	10	11	54
					·	**9**	10	22	40					
354					384					355				

206
N. d'or. 5. Av. J.-C.
西漢
Ep. gr. 23. L. d. gr. d.
Si Han
Ep jul. 22) 高祖 (L. d. jul. a)
Kao Tsou
1
XII. 乙未 32
Yi-wei

Cycle de la lune.	Lune 1er jour.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.
12	10	11	10	24
13	11	12	9	53
	j. 24	1	1	16
14	12	1	8	23
15	1	2	6	52
16	2	3	8	22
17	3	4	6	51
18	4	5	6	21
19	5	6	5	51
20	6	7	4	20
21	7	8	3	50
22	8	9	1	19
23	9	10	1	49
354				

104
N. d'or 12. Av. J.-C.
西漢
Si Han
Ep. gr. 9. 武帝 L. d. gr. c.
Wou-ti
(Ep. jul. 9). 太初 (L. d. jul. f.)
T'ai tch'ou
1
XII. 丁丑 14 (1)
Ting-tch'eou

Cycle de la lune.	Lune 1er jour.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.
36	10	10	24	2
*	10	11	23	32
37	11	12	22	1
	j. 11	1	1	11
38	12	1	21	31
39	1	2	19	60
40	2	3	20	29
41	3	4	19	59
42	4	5	18	28
43	5	6	17	58
44	6	7	16	27
45	7	8	15	57
46	8	9	13	26
47	9	10	13	56
48	10	11	11	25
49	11	12	11	55
	j. 22	1	1	16
50	12	1	9	24
472				

105
N. d'or. 13 Av. J.-C.
西漢
Si Han
Ep. gr. 20 武帝 L. d. gr. b.
Wou-ti
(Ep. jul. 9). 太初 (L. d jul. f.)
T'ai tch'ou
2
III. 戊寅 15
Meou-yin

Cycle de la lune.	Lune 1er jour.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.
51	1	2	8	54
52	2	3	9	23
53	3	4	8	53
54	4	5	8	23
55	5	6	6	52
56	6	7	6	22
57	7	8	4	51
58	8	9	3	21
59	9	10	2	50
60	10	11	1	20
1	11	11	30	49
2	12	12	30	19
	j. 3	1	1	21
354				

(1) Réforme du calendrier.

1

N. d'or. 1. Av. J.-C.

西漢

Si Han

Ep. gr. 8. 哀帝 L. d. gr. ba.

Ngai-ti

(Ep. jul. 8.) 元壽 (L. d. jul. dc.)

Yuan-cheou

2

III. 庚甲 57 (1)

Keng-chen

Cycle de la lune.	Lune.	Jour de la lune.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.
16	1	1	2	22	2
16	**2**	1	3	22	31
17	3	1	4	21	1
18	**4**	1	5	20	30
19	**5**	1	6	19	60
20	6	1	7	19	30
21	**7**	1	8	17	59
22	8	1	9	16	29
23	**9**	1	10	15	58
24	10	1	11	14	28
		1	12	13	57
25	**11**	**17**	1	**29**	**13**
		18	1	**1**	**14**
26	12	1	2	14	27
354					

1

N. d'or. 2. Ap. J.-C.

西漢

Si Han

(Ep. gr. 19) 平帝 (L. d. gr. g.)

P'ing-ti

Ep. jul. 19 元始 L. d. jul. b.

Yuan-che

1

III. 辛酉 58

Sin-yeou

Cycle de la lune.	Lune 1er jour.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.
27	**1**	2	12	56
28	2	3	14	26
29	**3**	4	12	55
30	4	5	12	25
31	**5**	6	10	54
32	6	7	10	24
33	**7**	8	8	53
34	8	9	7	23
35	9	10	7	53
36	**10**	11	5	22
37	11	12	5	52
	j. 28	1	1	19
38	**12**	1	3	21
355				

8

N. d'or. 9. Ap. J.-C.

西漢

Si Han

(Ep. gr. 6) 孺嬰子 (L. d. gr. fe).

Jeou-Ying-tseu

Ep. jul. 6. 初始 L. d. jul. ag.

Tch'ou-che

1

III. 戊辰 5

Meou-tch'en

Cycle de la lune.	Lune 1er jour.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.
51	1	1	27	16
»	**1**	2	25	45
52	**2**	3	26	15
	3	4	25	45
53	**4**		24	14
54	5	6	23	44
55	**6**	7	22	13
56	7	8	21	43
57	**8**	9	19	12
58	9	10	19	42
59	**10**	11	17	11
60	11	12	17	41
1	j. 16	1	1	56
354				

(1) On enlève ici les deux derniers jours du mois de décembre. La raison en est que, depuis la 1re année ap. J.-C. jusqu'en 1582 (date de la correction grégorienne), il y a 12 équations solaires et que, dans la correction grégorienne, 10 jours seulement ont été enlevés.

9
N. d'or. 10. Ap. J.-C.
西漢
Si Han
(Ep. gr. 17) 新王莽 (L. d. gr. b.)
Sin Wang Mang
Ep. jul. 17 始建國 L. d. jul. f.
Che-kien-kouo
1
II. 己巳 6
Ki-sseu

Cycle de la lune.	Lune 1er jour.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.
2	**1**	1	15	10
3	2	2	14	40
4	**3**	3	15	9
5	4	4	14	39
6	**5**	5	13	8
7	6	6	12	38
8	**7**	7	11	7
9	**8**	8	10	37
10	9	9	9	7
11	**10**	10	8	36
12	11	11	7	6
13	**12**	12	6	35
	j. 27	1	1	1
355				

22
N. d'or. 4. Ap. J.-C.
西漢
Si Han
(Ep. gr. 11). 新王莽 (L. d. gr. b.
Sin Wang Mang
Ep. jul. 11. 地皇 L. d. jul. d.
Ti-houang
3
II. 壬午 19
Jen-wou

Cycle de la lune.	Lune 1er jour.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.
38	1	1	22	25
39		2	20	54
40	3	3	22	24
41	**4**	4	20	53
42	5	5	20	23
43	**6**	6	18	52
44	7	7	18	22
45	**8**	8	16	51
46	**9**	9	15	21
47	10	10	15	51
48	**11**	11	13	20
49	**12**	12	13	50
	j. 20	1	1	9
50	13	1	12	20
384				

23
N. d'or. 5. Ap. J.-C.
西漢
Si Han
(Ep gr. 22). 淮陽王 (L. d gr. a.)
Houai Yang-Wang
Ep jul 22 更始 L. d. jul. c.
Keng-che
1
III. 癸未 20
Kouei-wei

Cycle de la lune.	Lune 1er jour.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.
51	1	2	10	49
52	**2**	3	11	18
53	3	4	10	48
54	**4**	5	9	17
55	5	6	8	47
56	**6**	7	7	16
57	7	8	6	46
58	**8**	9	4	15
59	9	10	4	45
60	**10**	11	2	14
1	11	12	2	44
2	**12**	12	31	13
	j. 2	1	1	14
354				

100 N. d'or. 6. Ap. J.-C. (B) 東漢 Tong Han (Ep. gr. 2). 初帝 (L. d. gr. c). Tch'ou-ti Ep. jul. 3. 永元 L. d. jul. el. Yong-yuan 12 III. 庚子 37 Keng-tseu					689 N. d'or. 6. Ap. J.-C. 唐 T'ang (Ep. gr. 7) 武后 (L. d. gr. f). Wou Heou Ep. jul. 3. 永昌 L. d. jul. b. Yong-tch'ang 1 III. 己丑 26 Ki-tch'eou					690 N. d'or. 7 Ap. J.-C. 唐 T'ang (Ep. gr. 11). 武后 (L. d. gr. e). Wou Heou Ep. jul. 14. 天授 L. d. jul. b. T'ien-cheou 1 I. 庚寅 27. Keng-yin				
Cycle de la lune.	Lune 1er jour.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.	Cycle de la lune.	Lune 1er jour.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.	Cycle de la lune.	Lune 1er jour.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.
15	**1**	1	29	21	3	1	1	27	52	13	in.(1)	12	18	17
16	2	2	28	51	4	**2**	2	25	21		j. 15	1	1	51
17	**3**	3	28	20	5	3	3	27	51	14	III.	1	16	46
18	4	4	27	50	6	4	4	25	20	15	1	2	15	16
19	**5**	5	26	19	7	**5**	5	24	49	16	**2**	3	16	45
*	5	6	25	49	8	6	6	23	19	17	3	4	15	15
20	**6**	7	24	18	9	**7**	7	22	48	18	4	5	14	44
21	7	8	23	48	10	8	8	21	18	19	**5**	6	12	13
22	**8**	9	22	17	11	**9**	9	19	47	20	6	7	12	43
23	**9**	10	21	47	*	**9**	10	19	17	21	7	8	10	12
24	10	11	20	17	12	**10**	11	18	47	22	**8**	9	8	41
25	**11**	12	19	46						23	**9**	10	8	11
	j. 14	1	1	59						24	10	11	7	41
26	12	1	18	16										
384					325					355				

(1) in. = lune initiale, *Tcheng-yue* 正月, cave; hi. = lune hibernale, *La-yue* 臘月, cave; 1 = lune première, *Yi yue* 一月, cave; IN. = lune initiale, *Tcheng-yue* 正月, pleine; III. = lune hibernale, *La-yue* 臘月, pleine; **1** = lune première, *Yi yue* 一月, pleine.

9 N. d'or. 10. Ap. J.-C. 西漢 Si Han (Ep. gr. 17) 新王莽 (L. d. gr. b.) Sin Wang Mang Ep. jul. 17 始建國 L. d. jul. f. Che-kien-kouo 1 II. 己巳 6 Ki-sseu				
Cycle de la lune.	Lune 1er jour.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.
2	**1**	1	15	10
3	2	2	14	40
4	**3**	3	15	9
5	4	4	14	39
6	**5**	5	13	8
7	6	6	12	38
8	**7**	7	11	7
9	**8**	8	10	37
10	9	9	9	7
11	**10**	10	8	36
12	11	11	7	6
13	**12**	12	6	35
	j. 27	1	1	1
355				

22 N. d'or. 4. Ap. J.-C. 西漢 Si Han (Ep. gr. 11). 新王莽 (L. d. gr. b.) Sin Wang Mang Ep. jul. 11. 地皇 L. d. jul. d. Ti-houang 3 II. 壬午 19 Jen-wou				
Cycle de la lune.	Lune 1er jour.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.
38	1	1	22	25
39		2	20	54
40	3	3	22	24
41	**4**	4	20	53
42	5	5	20	23
43	**6**	6	18	52
44	7	7	18	22
45	**8**	8	16	51
46	**9**	9	15	21
47	10	10	15	51
48	**11**	11	13	20
49	**12**	12	13	50
	j. 20	1	1	9
50	13	1	12	20
384				

23 N. d'or. 5. Ap. J.-C. 西漢 Si Han (Ep. gr. 22). 淮陽王 (L. d. gr. a.) Houai Yang-Wang Ep. jul. 22 更始 L. d. jul. c. Keng-che 1 III. 癸未 20 Kouei-wei				
Cycle de la lune.	Lune 1er jour.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.
51	1	2	10	49
52	**2**	3	11	18
53	3	4	10	48
54	**4**	5	9	17
55	5	6	8	47
56	**6**	7	7	16
57	7	8	6	46
58	**8**	9	4	15
59	9	10	4	45
60	**10**	11	3	14
1	11	12	2	44
2	**12**	12	31	13
	j. 2	1	1	14
354				

100
N. d'or. 6. Ap. J.-C. [B]
東漢
Tong Han
(Ep. gr. 2). 初帝 (L. d gr. c).
Tch'ou-ti
Ep. jul. 3 永元 L. d. jul. c1.
Yong-yuan
12
III. 庚子 37
Keng-tseu

Cycle de la lune.	Lune 1er jour.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.
15	**1**	1	29	21
16	2	2	28	51
17	**3**	3	28	20
18	4	4	27	50
19	**5**	5	26	19
•	5	6	25	49
20	**6**	7	24	18
21	7	8	23	48
22	**8**	9	21	17
23	**9**	10	21	47
24	10	11	20	17
25	**11**	12	19	46
	j. 14	1	1	59
26	12	1	18	16
384				

689
N. d'or. 6. Ap. J.-C.
唐
T'ang
(Ep. gr. 7) 武后 (L. d gr. f)
Wou Heou
Ep. jul. 3. 永昌 L. d. jul. b.
Yong-tch'ang
1
III. 己丑 26
Ki-tch'eou

Cycle de la lune.	Lune 1er jour.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.
3	1	1	27	52
4	**2**	2	25	21
5	3	3	27	51
6	4	4	25	20
7	**5**	5	24	49
8	6	6	23	19
9	**7**	7	22	48
10	8	8	21	18
11	**9**	9	19	47
•	**9**	10	19	17
12	**10**	11	18	47
325				

690
N. d'or. 7 Ap. J.-C.
唐
T'ang
(Ep. gr. 11). 武后 (L. d gr. c).
Wou Heou
Ep. jul. 14. 天授 L. d. jul. b.
T'ien-cheou
1
I. 庚寅 27.
Keng-yin

Cycle de la lune.	Lune 1er jour.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.
13	in.[1]	12	18	17
	j. 13	1	1	31
14	III.	1	16	46
15	1	2	15	16
16	**2**	3	16	45
17	3	4	15	15
18	4	5	14	44
19	**5**	6	12	13
20	6	7	12	43
21	7	8	10	12
22	**8**	9	8	41
23	**9**	10	8	11
24	10	11	7	41
333				

(1) in. = lune initiale, *Tcheng-yue* 正月, cave; hi. = lune hibernale, *La-yue* 臘月, cave; 1 = lune première, *Yi yue* 一月, cave; IN. = lune initiale, *Tcheng-yue* 正月, pleine; III. = lune hibernale, *La-yue* 臘月, pleine; **1** = lune première, *Yi yue* 一月, pleine.

700
N. d'or. 17. Ap. J.-C. (B)
唐
T'ang
(Ep. gr. *) 武后 (L. d. gr. g).
Wou Heou
Ep. jul. 4. 久視 L. d. jul. dc.
Kieou-che
1
I. 庚子 37
Keng-tseu

Cycle de la lune.	Lune 1re jour.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.
13	IX.	11	27	48
14	III	12	27	18
	j. 6	1	1	23
15	**1**	1	26	48
16	2	2	25	18
17	**3**	3	25	47
18	4	4	24	17
19	5	5	23	46
20	**6**	6	21	15
21	7	7	21	45
*	7	8	19	14
22	**8**	9	17	43
23	9	10	17	13
24	**10**	11	15	42
25	**11**	12	15	12
	j. 18	1	1	29
26	**12**	1	14	42
444				

701
N. d'or. 18 Ap. J.-C.
唐
T'ang
(Ep. gr. 11). 武后 (L. d. gr. f).
Wou Heou
Ep. jul. 15. 長安 (L. d. jul. b.
Tch'ang-ngan
1
III. 辛丑 38
Sin-tch'eou

Cycle de la lune.	Lune 1re jour.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.
27	1	2	13	12
28	**2**	3	14	41
29	**3**	4	13	11
30	4	5	13	41
31	5	6	11	10
32	**6**	7	10	39
33	7	8	9	9
34	8	9	7	38
35	**9**	10	6	7
36	10	11	5	37
37	**11**	12	4	6
	j. 29	1	1	34
38	**12**	1	3	36
354				

761
N. d'or. 2. Ap. J.-C.
唐
T'ang
(Ep. gr. 15) 肅宗 (L. d. gr. a)
Jou-tsong
Ep. jul. 19. 上元 L. d. jul. d.
Chang-yuen
2
III. 辛丑 38
Sin-tch'eou

Cycle de la lune.	Lune 1re jour.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.
27	1	2	10	24
28	**2**	3	11	53
29	3	4	10	23
30	**4**	5	9	52
31	5	6	8	22
32	6	7	7	51
33	**7**	8	5	20
34	8	9	4	50
35	**9**	10	3	19
36	**10**	11	2	49
295				

N. d'or. 3 — 762 — Ap. J.-C.
唐
T'ang
(Ep. gr. 6). 肅宗 (L. d. gr. g).
Sou-tsong
Ep. jul. 寶應 L. d. jul. c.
Pao-ying
1
I. 壬寅 39
Jen-yin

Cycle de la lune.	Lune 1er jour.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.
57	I (1)	12	2	19
58	**II**	12	31	48
	j. 3	1	1	49
59	**III**	1	30	18
40	IV	3	1	48
41	**V**	3	30	17
42	4	4	29	47
43	**5**	5	28	16
44	6	6	27	46
45	7	7	26	15
46	**8**	8	24	44
47	9	9	23	14
48	**10**	10	22	43
49	11	11	21	13
50	**12**	12	20	42
	j. 15	1	1	54
413				

N. d'or. 4. — 763[1] — Ap. J.-C.
唐
T'ang
(Ep. gr. 7) 代宗 (L. d. gr. f).
Tai-tsong
Ep. jul. 11. 廣德 L. d. jul. b.
Kouang-tö
1
III. 癸卯 40
Kouei-mao

Cycle de la lune.	Lune 1er jour.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.
51	**1**	1	19	12
*	1	2	18	42
52	**2**	3	19	11
53	**3**	4	18	41
54	4	5	18	11
55	**5**	6	16	40
56	6	7	16	10
57	7	8	14	39
58	**8**	9	12	8
59	9	10	12	38
60	**10**	11	10	7
1	11	12	10	37
	j. 23	1	1	59
2	**12**	1	8	6
384				

N. d'or. 5. — 1581 — Ap. J.-C.
明
Ming
(Ep. gr. 15) 神宗 (L. d. gr. d.)
Chen-tsong
Ep. jul. 22. 萬曆 L. d. jul. a.
Wan-li
9
III. 辛巳 18
Sin-sseu

Cycle de la lune.	Lune 1er jour.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.
27	1	2	4	3
28	2	3	3	32
29	**3**	4	3	1
30	4	5	3	31
31	**5**	6	1	60
32	6	7	1	30
33	**7**	7	30	59
34	**8**	8	29	29
35	**9**	9	28	59
36	10	10	28	29
37	**11**	11	26	58
38	12	12	26	28
	j. 7	1	1	54
354				

(1) I = 1er mois astronomique cave, *Tseu-yue* 子月.
II = IIe — plein, *Tch'eou-yue* 丑月.
III = IIIe — plein, *Yin-yue* 寅月.
IV = IVe — cave, *Mao-yue* 卯月.
V = Ve — plein, *Tch'en-yue* 辰月.

1582
N. d'or. 6. Ap. J.-C.
明
Ming
Ep. jul. 5 神宗 L. d. jul. g.
Chen-tsong
Ep. gr. 26. 萬歷 L. d. gr. c.
Wan-li
10
III. 壬午 19
Jen-wou

Cycle de la lune.	Lune.	Jour de la lune.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.
59	**1**	1	1	24	57
40	2	1	2	23	27
41	3	1	3	24	56
42	**4**	1	4	22	25
43	5	1	5	22	55
44	6	1	6	20	24
55	**7**	1	7	19	53
46	**8**	1	8	18	23
		1	9	17	53
47	9	15	10	1	7
		18	1	**4**	**10**
		19	1	**15**	**11**
48	**10**	1	2	26	22
49	**11**	1	11	25	52
50	**12**	1	12	25	22
	1	8	1	1	29
355					

1583
N. d'or. 7. Ap. J.-C.
明
Ming
Ep. gr. 7. 神宗 L. d. gr. l.
Chen-tsong
萬歷
Wan-li
11
III. 癸未 20
Kouei-wei

Cycle de la lune.	Lune 1er jour.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.
51	1	1	24	52
52	**2**	2	22	21
*	2	3	24	51
53	3	4	22	20
54	**4**	5	21	49
55	5	6	20	19
56	6	7	19	48
57	**7**	8	17	17
58	8	9	16	47
59	**9**	10	15	16
60	**10**	11	14	46
1	**11**	12	14	16
	j. 19	1	1	34
2	**12**	1	13	46
384				

1643
N. d'or. 10. Ap. J.-C.
明
Ming
Ep. gr. 21. 莊烈帝 L.d.gr.d.
Tchouang-lie Ti
崇昭
Tch'ong-tchen
1
III. 癸未 20
Kouei-wei

Cycle de la lune.	Lune 1er jour.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.
51	1	2	19	33
52	2	3	20	2
53	**3**	4	18	31
54	4	5	18	1
55	**5**	6	16	30
56	6	7	16	60
57	**7**	8	14	29
58	**8**	9	13	59
59	9	10	13	29
60	**10**	11	11	58
1	**11**	12	11	28
	j. 12	1	1	49
2	12	1	10	58
354				

1644 N. d'or. 11. Ap. J.-C. B 清 Ts'ing L. d. gr. 21. 世祖 L. d. gr. ch. Che-tsou 順治 Chouen-tche 1 III. 甲申 21 Kia-chen					2020 N. d'or. 7. Ap. J.-C. B L. d. gr. 5 L. d. gr. ed' III. 庚子 57 Keng-tseu				
Cycle de la lune.	Lune 1er jour.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.	Cycle de la lune.	Lune 1er jour.	Mois solaire.	Jour du mois.	Cycle du jour.
3	**1**	2	8	27	15	1	1	25	4
4	2	3	9	57	16	**2**	2	25	33
5	3	4	7*	26	17	**3**	3	24	3
6	**4**	5	6	55	18	**4**	4	23	33
7	5	6	5	25	*	4	5	23	3
8	6	7	4	54	19	**5**	6	21	32
9	**7**	8	2	23	20	6	7	21	2
10	**8**	9	1	53	21	7	8	19	31
11	9	10	1	23	22	**8**	9	17	60
12	**10**	10	30	52	23	9	10	17	30
13	**11**	11	29	22	24	**10**	11	15	59
14	**12**	12	29	51	25	11	12	15	29
	j. 4	1	1	55		j. 18	1	1	46
					26	12	1	13	58
355					384				

P. Pierre HOANG

BIBLIOGRAPHIE

Indochine

Colonel E. Diguet. — *Annam et Indo-Chine française.* — Paris, Challamel, 1908; in-8°, VII-184 p.

Dans le compte-rendu que nous avons donné ici-même [1] de son livre sur « Les Annamites », nous faisions au colonel Diguet le reproche d'avoir exposé l'organisation administrative de l'Annam comme si les Français n'y avaient apporté aucune modification. Le reproche serait moins juste aujourd'hui, car M. D. vient précisément de publier un nouvel ouvrage destiné à combler cette lacune.

L'ouvrage se compose de deux parties, dont le lien est assez artificiel. La première est une « Esquisse de l'histoire annamite ». Elle est extrêmement concise, pour toute la période qui a précédé l'occupation française, et n'est pas exempte de quelques menues erreurs [2]. La section consacrée à la conquête française est elle-même assez disproportionnée ; la conquête de la Cochinchine est expédiée en quelques pages, tandis que la conquête du Tonkin est traitée en grand détail : c'est peut-être le chapitre le plus intéressant de l'ouvrage, et il ne faut pas se plaindre de ce que le colonel D. ait tenu à donner des diverses phases de notre occupation militaire au Tonkin, auxquelles il a pris part lui-même si activement, une histoire rapide, mais précise et détaillée ; nous exprimerons seulement le regret qu'il n'ait pas inséré dans son ouvrage une carte permettant de suivre les opérations militaires et de se reconnaître au milieu de ce défilé de noms propres et de noms géographiques. Quelques indications sur nos relations avec la Chine et sur notre politique au Cambodge, au Laos et au Siam, complètent cette partie historique.

Dans la seconde partie, consacrée au « Rôle de la France en Indochine », M. D. expose d'abord l'organisation des administrations locales et du gouvernement général ; il examine tour à tour le fonctionnement et l'œuvre des différents services : justice, armée, marine, instruction publique, santé, travaux publics, commerce, industrie, agriculture ; il explique ensuite l'organisation budgétaire et le système fiscal de l'Indochine ; il conclut enfin par une étude « des moyens à employer pour conserver l'Indochine ». Ces moyens sont, en ce qui concerne la défense extérieure du pays contre les périls d'une invasion étrangère, des mesures militaires

(1) *B. E. F. E.-O.*, VII (1907), n° 1-2, p. 113-115.

(2) L'existence de la dynastie des Hồng-bàng, qui aurait régné plus de 2000 ans sur les Giao-chỉ, est un fait dont l'historicité est fort douteuse. — Il est possible, mais nullement prouvé, que le royaume de Thục 蜀 fut un royaume tai (p. 5-6). — Je ne sais où M. D. a pris que les Chams ont poussé leurs incursions jusqu'à Canton (p. 9).

sur l'opportunité desquelles nous ne pouvons pas nous prononcer. Mais M. D. a des idées non moins arrêtées sur la manière d'obtenir l'appui loyal et unanime du peuple annamite : à son avis, il faudrait revenir au pur protectorat. En matière de justice, il estime qu'il faut réduire nos juges à la portion congrue, et qu'il faut replacer autant que possible les Annamites sous une juridiction purement indigène. En matière d'impôts, il voudrait voir l'impôt de l'alcool, qui exige l'intervention perpétuelle dans les villages du personnel des Douanes et Régies, remplacé par une contribution calculée au prorata du nombre des habitants de chaque localité. En matière d'enseignement, il désire le retour à l'enseignement des caractères en Cochinchine aux dépens de l'enseignement français, qui formerait des déclassés. En matière d'administration, il s'élève contre l'institution des « résidents », qui ont usurpé tous les pouvoirs aux dépens des fonctionnaires indigènes ; la création de « délégués » dans des centres éloignés du chef-lieu lui parait pire encore : « Pourquoi donc, demande-t-il, imposons-nous à l'Annamite un mode d'administration qui le froisse dans son amour-propre et qui le gêne dans ses affaires ? » (p. 90). Et voici maintenant le remède : « Laissons les Annamites s'administrer et se juger librement eux-mêmes et n'exerçons notre souveraineté qu'à l'aide d'un haut contrôle. Le véritable chef de province doit être le *tổng-đốc* ou le *tuần-phủ*, auquel nous donnerons une solde lui permettant de tenir une situation honorable avec tous les égards dus à son rang. Qu'il administre sa province suivant son inspiration et corresponde directement avec ses *phủ* et *huyện*. Que le *quan-án* rende ses jugements librement. Un Résident, inspecteur de chaque province, aura assez à faire à parcourir le pays, pour s'assurer que les mandarins gardent le loyalisme qu'ils doivent à la France et ne pressurent pas le peuple par la concussion » (p. 176).

Nous n'avons pas qualité pour discuter ces conclusions et pour juger la politique préconisée par le colonel D. Mais nous ne pouvons pas ne pas signaler les lacunes de la méthode, et la parfaite insuffisance, ou, pour mieux dire, l'inexistence de la démonstration. Le seul commencement que j'en aperçoive, c'est l'affirmation que le peuple annamite aime mieux être administré par des mandarins de sa race, même concussionnaires, que par des fonctionnaires français, fussent-ils des modèles de probité et de droiture : mais c'est de cette affirmation même que les partisans de l'administration directe pourraient demander la preuve, sans compter qu'elle conduirait tout droit, si on lui donnait sa pleine valeur, non pas à une théorie du protectorat, mais bien à une théorie de l'évacuation. Cet apriorisme éclate mieux encore dans les questions secondaires. Il est entendu, par exemple, que la juridiction française appliquée aux Annamites n'a donné rien qui vaille et que, pour assurer une bonne justice, sérieuse et efficace, il faut aux Annamites des magistrats annamites jugeant d'après les lois annamites et appliquant la procédure annamite. Encore une fois, nous ne disons pas que ces théories soient fausses : mais, en bonne méthode, il faudrait prouver d'abord que les Annamites eux-mêmes préfèrent réellement la justice indigène, et ensuite que la criminalité est plus forte et se développe plus vite dans les pays de l'Indochine soumis à la justice française que dans ceux où a subsisté la justice indigène. M. D. admet aussi, comme une vérité qui va de soi, que l'enseignement du français en Cochinchine a formé des déclassés et que, pour rendre à la race son équilibre moral, il faut revenir résolument à l'enseignement des caractères et à la culture chinoise. Et je ne dis pas le contraire ; mais j'aimerais à savoir si les Cochinchinois se remettraient de bon cœur aujourd'hui aux études chinoises, si cet enseignement leur paraît encore préférable à celui d'une langue qui leur ouvre l'accès des sciences modernes, et si vraiment nos écoles ont formé tant de déclassés qu'on veut bien le dire ; je sais pertinemment qu'au Tonkin du moins, malgré les grands efforts de ces dernières années, elles ne fournissent même pas assez d'élèves pour les besoins de nos différents services. Alors que de l'Inde au Japon et du Siam à la Chine, nous voyons tous les peuples d'Extrême-Orient se montrer de plus en plus avides de culture occidentale, on a vraiment le droit de demander à ceux qui admettent sans sourciller que les Annamites font exception, la preuve d'une assertion au premier abord aussi extraordinaire.

Ce n'est donc pas un procès de tendances, mais bien un procès de méthode que nous faisons au colonel D. Le moment nous paraît venu de substituer à ces vastes et brillantes généralisations sur la politique indigène, où se tiennent presque tous les récents ouvrages sur l'Indochine, des recherches minutieuses et précises, étayées sur des enquêtes patientes et des statistiques dignes de foi, qui nous permettront du moins de donner à des problèmes partiels des solutions sérieuses. La méthode déductive a, je le reconnais, de tout autres séductions : mais il est permis de croire qu'on en a un peu abusé et qu'elle a fait son temps.

Cl.-E. Maitre

Marcel Détieux. — *La question monétaire en Indo-Chine.* — Paris, Larose, 1907 ; in-8°, VIII-413 p.

Voici l'un des ouvrages les plus remarquables qui aient paru depuis longtemps sur l'Indochine, et le type même de ces études limitées et exhaustives que nous voudrions voir publier en plus grand nombre, à la place de ces exposés d'ensemble trop fréquents et trop faciles, dont les auteurs répètent inlassablement, en les mentionnant le moins possible, Trương-vĩnh-Ký, Luro et Dumoutier.

On connaît les graves difficultés qu'ont créées dans ces dernières années, tant au commerce qu'au budget de l'Indochine, les variations continuelles du cours de l'argent. On sait d'autre part les dangers qu'il y aurait pour la colonie à adopter un système monétaire différent de celui des pays avec lesquels elle entretient les relations commerciales les plus importantes, c'est-à-dire la Chine et Hongkong. La question monétaire est donc l'une des plus importantes et des plus difficiles qui se posent à l'heure actuelle pour l'Indochine. M. Détieux a recherché tant dans l'histoire monétaire et les statistiques économiques de la colonie que dans les expériences plus ou moins heureuses des pays voisins, les éléments d'une solution raisonnée ; et on ne sait ce qu'il faut le plus louer, de la richesse de sa documentation, ou de sa parfaite aisance dans le traitement des questions économiques. S'il n'est pas arrivé en fin de compte à résoudre le problème d'une manière qui ne laisse place à aucun doute, il l'aura du moins posé avec plus de précision qu'on ne l'avait fait jusqu'ici.

Dans une première partie, M. D. expose rapidement ce qu'était le système monétaire annamite avant l'occupation française (¹), et retrace en détail l'histoire si curieuse et si peu connue du système monétaire de la colonie jusqu'en 1902. Dès cette époque, et malgré l'amplitude relativement faible des fluctuations du cours de l'argent, nous voyons le gouvernement de la colonie, pour le mode d'établissement du budget, passer alternativement d'un système à l'autre, à mesure que chacun révèle les inconvénients qui lui sont propres : le budget établi en francs de 1864 à 1881, est établi en piastres de 1882 à 1886, puis en francs en 1887, et de nouveau en piastres à partir de 1888. C'est le système qui prévaut encore aujourd'hui, mitigé par l'inscription de diverses recettes et dépenses en francs, et il ne saurait être question de revenir à l'autre : mais il présente de graves inconvénients que M. D. expose avec une parfaite

(¹) Signalons pour une édition nouvelle quelques menues erreurs de dates. P. 2, le roi Lí Nam-Đế fut détrôné en 548 (et non 547), et l'autorité chinoise rétablie en 602 (et non 603). Les dates de Đinh Tiên-Hoàng sont 968-979 (et non 968-980) ; celles des Trần 1225-1413 ou 1414 (et non 1226-1416), et celles des Lê postérieurs 1428-1789 (et non 1428-1788). Le roi Trần Minh-Tôn régna de 1314 à 1329 (et non de 1315 à 1331), et (p. 3) Trần Thuận-Tôn de 1389 (et non de 1391) à 1398. P. 5, note 1, Gia-long régna de 1802 à 1820 (et non de 1801 à 1821). P. 7, la 13ᵉ année du règne de Minh-mạng est 1832 (et non 1834).

clarté. En effet, un budget établi en piastres ne serait à l'abri des conséquences d'une baisse possible de l'argent que si toutes les dépenses étaient engagées en piastres et toutes les recettes tarifées en francs, ou que si les dépenses engagées en francs étaient équivalentes aux recettes tarifées en francs. Or tel n'est pas, et tel ne peut pas être le cas. Les dépenses en francs excèdent dans une proportion considérable les recettes tarifées dans la même monnaie, et toute baisse de la piastre se traduit par un surcroît de charges pour le budget : on peut évaluer à plus de 200.000 piastres la perte subie par l'ensemble des budgets de l'Indochine pour une baisse de 5 centimes du taux officiel de la piastre qui se maintient pendant un exercice. D'autre part la partie de l'encaisse du Trésor local qui correspond à l'avoir du Trésor métropolitain est évaluée en francs ; la perte subie, en cas de baisse de la piastre, sur cette partie de l'encaisse, doit être couverte par une dépense budgétaire : cette perte a atteint en 1901 la somme énorme de 1.262.000 piastres et a été encore en 1902 de 1.060.000 piastres. La situation deviendrait sans doute très avantageuse en cas de hausse de la piastre et l'a été en effet pour quelques-uns des derniers exercices : mais il est incontestable que, si l'on suit la courbe générale de la valeur de l'argent (1), la tendance à la baisse est constante ; et, de toute façon, l'établissement du budget pour chaque exercice ne présente aucune sécurité. M. D. examine ensuite les effets de la baisse de la piastre sur le commerce et l'industrie. Ses conclusions peuvent se résumer ainsi : 1° La baisse de la piastre est suivie d'une hausse générale des prix, beaucoup moins rapide sans doute que le recul du change, mais qui finit à la longue par lui équivaloir ; néanmoins, jusqu'à ce que cet équilibre soit établi, elle stimule temporairement la production industrielle et agricole et l'exportation, et gêne temporairement l'importation. 2° Plus précisément, elle agit comme une prime à l'exportation sur les pays à circulation normale, et à l'importation des produits en provenance du pays à étalon d'argent. 3° Elle prive le développement industriel et agricole du pays d'un facteur important, le capital, en raison des risques énormes courus par les capitalistes qui font des placements dans un pays à change aussi instable. 4° L'instabilité du change introduit dans les affaires un élément de spéculation très dangereux pour le développement général du commerce et de l'industrie. Balance faite des avantages, qui sont en tout état de cause temporaires, et des désavantages, qui sont permanents, M. D. estime que l'instabilité du change n'a pas été moins préjudiciable à l'industrie et au commerce de l'Indochine qu'à son budget.

Ces inconvénients permanents, accusés plus que jamais par l'effondrement du cours de la piastre en 1902, devaient amener le gouvernement de l'Indochine à chercher la solution du problème, non plus seulement dans le mode d'établissement du budget, mais dans des mesures destinées à assainir la circulation monétaire et à préparer la stabilisation de la piastre locale. C'est l'histoire des mesures proposées ou réellement prises à cet effet que M. D. retrace dans la 2e partie de son ouvrage, en l'éclairant par l'étude des moyens par lesquels le gouvernement de l'Inde anglaise et celui des Philippines ont su atteindre le même but. L'émoi causé en Indochine par la crise monétaire de 1902, s'accrut encore à la suite de la décision prise vers la même époque par le gouvernement siamois de donner au tical une valeur fixe en or ; l'année suivante (loi du 2 mars 1903), le gouvernement des Iles Philippines effectuait une réforme analogue, et son exemple devait être bientôt suivi par celui des Straits Settlements (ordonnance du 29 janvier 1906) ; la stabilisation de la roupie était chose faite dans l'Inde depuis la loi du 15 septembre 1899, et dès 1897 le Japon avait établi l'étalon d'or. La Chine et l'Indochine restaient donc, de tous les pays d'Extrême-Orient, les seuls qui fussent encore attachés à

---

(1) Valeur de l'once standard à Londres : Janvier 1872, 61 d. 1/8 ; juillet 1876, 46 d. 3/4 ; décembre 1876, 58 d. 1/2 ; mai 1889, 41 d. 15/16 ; septembre 1890, 54 d. 5/8 ; fin juin 1893, 30 d. 1/2 ; mars 1894, 27 d. ; août 1897, 23 d. 3/4 ; octobre 1900, 30 d. 3/16 ; novembre 1902, 21 d. 11/16.

l'étalon d'argent, et l'un des plus forts arguments invoqués en faveur du *statu quo* monétaire en Indochine, l'importance des relations commerciales de l'Indochine avec les pays à étalon d'argent, perdait chaque jour de sa valeur. De là une série de mesures, d'une remarquable continuité, qui ont eu du moins pour effet d'épurer la circulation monétaire de l'Indochine, et dont l'application n'a soulevé aucune difficulté sérieuse : suppression du droit de 5 °/₀ *ad valorem* sur l'exportation du numéraire et des matières d'or et d'argent, et prohibition de l'importation dans la colonie des monnaies d'argent étrangères (décrets du 5 juin 1903) ; commandes importantes de piastres à la Monnaie de Paris ; entente avec la Banque de l'Indochine pour l'élimination des piastres mexicaines ; interdiction de l'exportation des piastres françaises ainsi que des barres et lingots d'argent, sauf à destination de Battambang et du Yunnan (arrêté du 30 janvier 1905). Une commission nommée par arrêté du Gouverneur général du 8 octobre 1905 conclut même à la stabilisation de la piastre d'après un système analogue au plan philippin, à un taux qui ne saurait être inférieur à 2 fr. 75. Pourtant on s'en est tenu là. La hausse du cours de l'argent pendant les années 1905 et 1906 avait rendu moins vives les réclamations du commerce local et moins critique la situation du budget. Une commission interministérielle, dont M. D. ne connaissait pas encore les conclusions au moment où il a publié son livre, s'est du reste prononcé contre la stabilisation.

Entre temps, M. D. examine la question de la sapèque, et cherche à montrer que l'échec de la nouvelle sapèque en cuivre émise par l'administration est due au fait qu'elle est un sous-multiple de la piastre au lieu d'être un multiple de la sapèque ; or la valeur de la piastre et la valeur de la sapèque varient indépendamment l'une de l'autre : M. D. va même jusqu'à se demander si elles ne varient pas en raison inverse, et si les hausses de la sapèque ne sont pas conditionnées par les baisses de la piastre comme les baisses de la sapèque par les hausses de la piastre ; s'il en était ainsi (p. 307), il faudrait conclure « que la valeur en or de la piastre est moins indifférente aux indigènes qu'on ne le dit généralement » et qu' « à ce compte, la stabilisation du change de la piastre en or serait peut-être la meilleure solution de la question de la sapèque ». L'hypothèse est séduisante ; mais il faut convenir qu'elle n'est pas appuyée d'arguments bien convaincants. On l'accorderait difficilement, semble-t-il, avec les statistiques de la p. 304, qui font ressortir au contraire d'assez fortes variations du cours de la sapèque pendant une période où la valeur en or de la piastre est restée fixe.

La troisième et dernière partie contient les conclusions de M. D. Il s'efforce d'abord d'établir que la stabilisation, en soi et indépendamment de la possibilité de sa réalisation, est désirable. Au point de vue budgétaire, ce n'est pas douteux. Au point de vue commercial, M. D. réfute les deux principaux arguments des partisans du *statu quo*. Le premier est fondé sur la prime à l'exportation que constitue pour les pays à étalon d'argent la baisse constante du change : mais d'abord cette prime est bientôt compensée par une hausse des prix ; et d'autre part les statistiques montrent que, malgré la hausse de la piastre de 1903 à 1905, qui aurait dû gêner les ventes à l'étranger, les exportations n'ont cessé de s'accroître d'une année à l'autre. Le second argument, fondé sur l'importance des relations commerciales avec les pays à étalon d'argent a, comme nous l'avons déjà dit, perdu singulièrement de sa valeur depuis les réformes monétaires adoptées successivement par le Japon, l'Inde, le Siam, les Philippines et les Détroits. Sans doute la moyenne générale des importations et des exportations des pays à étalon d'argent (Chine et Hongkong) a encore été, de 1901 à 1905, de 40 °/₀ ; mais ce chiffre peut être discuté. Les statistiques de l'Indochine confondent en effet sous une même rubrique la Chine et le Japon, et il y aurait lieu de ce chef de réduire cette moyenne d'une quantité notable, qu'il suffirait d'emprunter aux statistiques japonaises. Du reste, « dans le mouvement du commerce avec Hongkong, figurent certainement des exportations et des importations à destination de pays à étalon d'or, importations et exportations qui, peut-être, seraient expédiées en droiture si le régime monétaire de l'Indochine et celui de Hongkong étaient différents » (p. 361). Enfin il faut reconnaître que les mesures prises depuis 1903 pour donner à l'Indochine une circulation monétaire qui lui fût propre, ont déjà amené une rupture des systèmes monétaires de l'Indochine et de Hongkong, que ne ferait que consacrer et rendre définitive la

stabilisation : avec des écarts de 0 fr. 20 et de 0 fr. 25 dans la valeur de la piastre à Hongkong et à Saïgon, écarts qui sont devenus normaux et qui dépassent de beaucoup la limite des *silver points*, la facilité des règlements avec Hongkong n'existe plus. La stabilisation offrirait d'autre part des avantages manifestes aux importateurs indochinois et métropolitains ; surtout, elle ferait disparaître l'insécurité qui maintient le taux de l'escompte en Indochine à un taux si élevé et qui fait obstacle aux placements de capitaux dans un pays neuf qui en aurait un si grand besoin. La stabilisation est donc désirable ; sur ce point, la démonstration de M. D. paraît bien ne laisser place à aucun doute, et, au surplus, tout le monde est à peu près d'accord. Mais reste à savoir si elle est possible.

La question se ramène en somme à celle de savoir si la balance des comptes de l'Indochine est généralement favorable, et si ses soldes débiteurs ne sont pas trop fréquents et trop élevés pour permettre de défendre la réserve d'or préalablement constituée et maintenir le change de la piastre au pair. Malheureusement cette balance n'est pas connue. M. D. a cherché à l'établir pour les années 1900 à 1905 ; ses tableaux, qui laissent de côté de nombreux éléments qui pourraient fort bien modifier les résultats obtenus, mais dont il lui était impossible d'apprécier exactement la valeur, font ressortir pour les années considérées une solde créditeur total de 19 000 000 francs, soit un peu plus de 3 millions par ans ; le solde créditeur pour l'année 1904 se serait élevé à 25,9 millions, mais le solde débiteur aurait atteint en 1905 le chiffre de 34,5 millions, ce qui nécessiterait pour le maintien du change une réserve d'or d'une quarantaine de millions au maximum.

La faiblesse de cette balance créditrice prouve en tous cas qu'il ne serait pas possible d'adopter pour la stabilisation le plan indien, fondé tout entier sur l'énorme balance créditrice de l'Inde. Mais elle paraît très suffisante à M. D. pour préconiser l'adoption d'un système analogue au système philippin. Dans ce système, le gouvernement délivre à toute demande de l'or ou des traites en or contre versement de pesos, et les pesos apportés en échange au Trésor sont aussitôt retirés de la circulation : en cas d'afflux de demandes d'or, la raréfaction de la circulation de l'argent, jointe à l'élévation de la commission perçue sur la délivrance des traites, suffit à y mettre un frein. L'auteur de ce système, M. Charles A. Conant, estimait même que la limitation du stock monnayé à la suite de trop importantes demandes d'or suffisait à maintenir la valeur de la piastre philippine à l'abri des fluctuations de l'argent lingot. M. D. ne partage pas une opinion aussi absolue, et n'a pas de peine à démontrer (p. 384) que c'est la situation des comptes débiteurs et créditeurs du pays qui détermine en définitive l'importance des demandes d'or, et par suite la redondance ou l'insuffisance de la circulation monétaire : mais il n'en resterait pas moins vrai que le système philippin agit comme un excellent régulateur, et que son application mettrait l'Indochine, comme elle a mis l'Archipel philippin, à l'abri d'une dépréciation de l'argent monnayé dans les années où, exceptionnellement, le solde débiteur du pays aurait été trop élevé.

Nous n'entrerons pas dans le détail des mesures que M. D. propose pour rendre le système philippin adaptable à la colonie, et notamment à la situation particulière de la Banque de l'Indochine : il ne semble pas qu'il puisse y avoir de ce côté matière à des difficultés sérieuses. M. D. conclut donc à la nécessité de la stabilisation, et même d'une stabilisation immédiate. Mais il écrivait au milieu de 1907, c'est-à-dire à une époque où la hausse de la piastre l'avait portée à un cours inespéré, qu'elle n'avait plus connu depuis 1895. Il serait dangereux en effet de fixer le taux de conversion en or de la piastre stabilisée très au-dessus de sa valeur intrinsèque en or au moment de sa stabilisation ; mais il est impossible d'autre part d'adopter un cours de conversion trop faible, car il pourrait se faire alors qu'une hausse ultérieure de l'argent donnât à la monnaie stabilisée une valeur intrinsèque en or supérieure à sa valeur légale : elle serait immédiatement exportée. Cela revient à dire que la stabilisation a d'autant plus de chances de réussir qu'elle est faite à une période de hausse exceptionnelle du cours de l'argent. C'était le cas à la fin de 1906 ou au commencement de 1907. Malheureusement, il se trouve que c'est aux époques où la stabilisation pourrait se faire avec le plus de facilité que le budget et le commerce en sentent le moins vivement le besoin : de là une forte tentation

à laisser passer le moment favorable. Elle fut accrue en Indochine par le retour de prospérité matérielle qu'amena une récolte de riz sans précédent. En même temps la commission interministérielle chargée d'étudier la question refusait d'adopter les conclusions de la commission locale, qui s'était prononcé pour la stabilisation. L'effondrement du cours de la piastre qui s'est produit dans les derniers mois de 1907 a renversé les conditions du problème.

La seule lacune réelle de l'exposé si nourri de M. D., est l'insuffisance de l'étude de la réforme monétaire dans les deux pays d'Extrême-Orient chez qui elle a donné au début d'assez sérieux mécomptes, le Siam et les Détroits. Les partisans du *statu quo* ne manqueront pas de tirer parti contre lui des difficultés où le Siam se débat depuis 1905 et de la crise commerciale qui sévit à Singapour. En réalité, sa thèse n'aurait pu, croyons-nous, que gagner à l'examen critique de ces deux tentatives imparfaitement réussies. Leur insuccès, — très relatif, du reste, en ce qui concerne les Détroits —, tient à des causes qu'il importait d'élucider en détail, et notamment, comme M. D. l'a trop brièvement indiqué, au taux de conversion adopté. Pour Singapour, il eût été bon de rechercher si la crise commerciale que traverse cette place est bien due uniquement à l'application de l'ordonnance du 29 janvier 1906, alors qu'une crise aussi prolongée et aussi désastreuse a éprouvé, pendant la même période, la place de Hongkong. Mais c'est surtout l'histoire de la réforme monétaire du Siam qui eût été instructive, pour donner le type achevé d'une stabilisation mal faite et l'exemple de toutes les sortes de fautes qu'il était possible de commettre, et qu'il serait nécessaire d'éviter.

En tous cas, il résulte de la thèse même de M. D. que l'une au moins de ses conclusions ne s'impose plus aujourd'hui avec la même force qu'au moment de la rédaction de son livre : c'est la nécessité d'une stabilisation *immédiate*. Mais ce ne serait point une raison pour ne pas se préparer à l'éventualité d'une stabilisation ultérieure. Il y aurait lieu, au contraire, semble-t-il, de mettre à profit ce délai forcé pour établir avec autant de précision que possible la balance des comptes débiteurs et créditeurs de l'Indochine ; c'est en effet, de l'aveu même de M. D., à l'existence d'un solde créditeur que le succès de la réforme est entièrement subordonné ; or les calculs qu'il a faits lui-même sont loin de présenter les garanties suffisantes d'exactitude, et il ne serait pas difficile d'instituer une enquête systématique qui permettrait de leur donner une plus grande précision. Ces calculs permettraient, non seulement de se rendre mieux compte des chances de succès de la réforme, mais encore de déterminer le montant de la réserve d'or nécessaire pour l'entreprendre.

Il resterait aussi, cela va de soi, à constituer cette réserve d'or. Vraisemblablement, le moyen que préconiserait M. D. serait un emprunt, dont les arrérages seraient plus que compensés par les bénéfices réalisés sur la frappe : a priori, on n'en aperçoit guère d'autre ; mais on eût souhaité que M. D. s'expliquât plus nettement sur ce point, qui a bien son importance.

Cl.-E. M.

Adhémard Leclère. — *Cambodge. La crémation et les rites funéraires.* — Hanoi, Schneider, 1906.

Le volume que M. Leclère a consacré aux usages funéraires du Cambodge est moins un livre qu'un dossier. Les pièces qui le composent ne sont reliées entre elles que par l'identité du sujet et aucun effort n'a été fait pour en éliminer les incohérences et les répétitions. A le prendre tel qu'il est, c'est-à-dire comme une collection de matériaux, l'ouvrage n'est pas sans mérite, et même son caractère documentaire, s'il en rend la lecture un peu aride, lui donne en revanche une solidité qui eût peut-être fait défaut à un travail mieux composé.

Des documents qu'il contient, les uns sont réglementaires, les autres descriptifs. Ces derniers sont dus presque tous aux observations personnelles de l'auteur, et il convient de rendre hommage à la conscience scrupuleuse avec laquelle il a noté chaque détail du cérémonial. Les

règlements édictés par les rois pour les funérailles des membres de leur famille ne sont pas moins intéressants, en ce qu'ils s'attachent à reproduire les anciennes coutumes et mettent la théorie en regard de la pratique.

Mais le texte le plus important est un petit rituel qui règle les obsèques des personnes de toute condition et semble résumer l'essentiel des cérémonies prescrites. Il porte le titre de *Kbuon prâḥ paramma sap*, « Traité de l'auguste et éminent corps » (*çava*, cadavre), expressions honorifiques assez surprenantes, de même que l'appellation *Prâḥ Añ*, appliquée au mort, puisqu'il ne s'agit pas spécialement de funérailles royales.

Deux personnages jouent dans le rite un rôle essentiel : le *yogī* et le *buos mŭk phlón* ou *buos muk khmoč*. Le *yogī* est le maître des cérémonies ; toutes les erreurs rituelles qu'il commet portent malheur aux survivants et le font lui-même tomber en enfer. Le *buos muk phlón*, « moine devant le feu », précède le mort, portant enroulée autour de la tête l'extrémité d'une corde dont l'autre bout est engagé dans le cercueil. Bien que qualifié de « buos », ce guide est un laïque, non seulement en fait, mais même selon le rite, puisqu'il est vêtu de blanc. Toutefois, suivant un usage recueilli par M. L. à Kratié — et dont le *Kbuon* ne parle pas, — pendant que le bûcher flambe, le « buos muk phlón » est reçu novice par un religieux, revêt la robe jaune, suit son *upajjhāya* au monastère, où il passe la nuit, et rentre le lendemain dans la vie laïque (p. 81). Il faut sans doute voir dans cette coutume la transformation bouddhique d'une ancienne cérémonie purificatoire.

Les religieux jouent un rôle assez actif dans les funérailles ; ils ont pour principale fonction de réciter des *gāthās* et notamment de « faire le *banskōl* », c'est-à-dire de psalmodier en tenant l'extrémité d'une étoffe blanche posée sur le corps ou le cercueil, et qui demeure la propriété du récitant. M. L. s'est complètement mépris sur l'étymologie de ce mot, qu'il explique par *bhanga-sakala*, « morceau de chanvre », ce qui est phonétiquement impossible : *banskōl* est la transcription très exacte de *paṃsukūla*, nom des étoffes de rebut dont les moines doivent se vêtir.

Ce n'est pas la seule erreur de ce genre qui dépare le travail de M. L. C'est ainsi que le nom du pavillon d'exposition et d'incinération, *men*, viendrait selon lui de *mandapa*, au moyen d'un intermédiaire *méndap*, qui, selon toute apparence, n'a jamais existé. Un coup d'œil au dictionnaire de Pallegoix lui aurait appris que *men* n'est que *Meru* prononcé à la siamoise.

Il est juste de reconnaître que ces bévues sont beaucoup plus rares que dans les précédents travaux de M. Leclère. En dépit de ce progrès, toute la partie philologique reste extrêmement faible, et cette faiblesse est d'autant moins excusable que l'auteur avait sous la main toutes les ressources nécessaires pour y remédier. Ainsi le rituel comporte la récitation de nombreux textes pālis ; pas un seul n'est traduit ; pas un seul n'est rapporté à sa source ; pas un seul n'est transcrit d'une manière intelligible. Or il n'est pas un moine un peu instruit qui ne puisse indiquer l'ouvrage d'où ils sont tirés et en donner la traduction, et quant à la transcription dont usent tous les éditeurs de textes pālis, elle est sans aucune difficulté. M. L. ne peut donc invoquer à sa décharge des obstacles qui n'existent pas : l'imperfection de ses recherches est pure négligence. S'il y avait apporté tout le soin qu'il a mis à ses descriptions, son ouvrage serait excellent. Tel quel, il rendra des services, et l'importante contribution qu'il apporte à la connaissance des coutumes cambodgiennes doit lui mériter toute l'indulgence des lecteurs.

L. Finot

Georges Morand. — *Notes et images pour mieux faire connaître les monuments et les arts des anciennes civilisations du Cambodge et du Laos.* — Carqueiranne, 1907 ; in-4°, 28 p.

Sous cette étiquette prolixe, Georges Morand avait déjà publié un fascicule qui ne méritait pas une mention. Il en est autrement du second, qui vient de paraître, après la mort de l'auteur, par les soins de son ami M. Henri Dufour. Non que la rédaction en soit supérieure,

mais parce qu'il apporte des informations nouvelles et relativement importantes. Il contient des notes d'une excursion faite en 1904 dans les environs de Sambuor, province de Kompong-Thom, et décrit trois groupes d'édifices qu'il désigne par les noms de *Prasat Kuk Kuhé Prasat Khla* et *Robang Roméas*.

La dénomination du premier est évidemment fautive : *Kuhé* doit être corrigé en *Kuhéa* (= *guhā*, « grotte »). Il s'agit du « groupe de Sambuor » décrit dans *l'Inventaire des Monuments du Cambodge*, I, p. 225 ss. Il existe entre les deux notices des divergences qui demanderaient une vérification : ainsi la tour F de Morand (= K, *Inv.*) n'a pas d'issue du côté Sud, tandis que, suivant Lajonquière, elle est ouverte sur les quatre faces ; l'édicule E (= I, *Inv.*) aurait un avant-corps, tandis qu'il est donné dans l'*Inventaire* comme s'ouvrant au Sud sans avant-corps. Enfin Morand a relevé le premier sur le pied-droit S. de l'entrée de l'avant-corps de B (= D, *Inv.*), une inscription « qui ne paraît pas en très bon état ».

Les deux autres groupes sont signalés ici pour la première fois.

Le premier est au S.-O. du précédent. On rencontre d'abord un bassin ancien (*Sraḥ Khla*), puis une tour en briques (*Prasat Khla*), enfin huit tours très rapprochées les unes carrées, les autres octogonales.

Le groupe de Robang Romeas est dans la direction du village de Sambuor : c'est un ensemble de constructions enclos par une levée de terre. On y remarque : une galerie divisée en trois nefs par deux rangées de piliers carrés et fermée d'une muraille mesurant 18 mètres sur 8 ; et quatre petits monuments rangés Nord-Sud, composés chacun de deux tours réunies par un vestibule et une salle rectangulaire. Deux d'entre eux contiennent des inscriptions : en B, le pied-droit N. de l'entrée porte une inscription « en caractères petits, serrés, d'écriture récente » ; en D, « la tour orientale présente des inscriptions gravées sur les pieds-droits de sa porte Est ».

A cinq minutes de là, dans la direction de l'Est, se voient encore quelques tours ruinées, dans l'une desquelles le pied-droit N. de la porte « est gravé d'une inscription en vieux caractères, très nette, dont la base se perd dans la terre où s'enfonce le monument ».

Comme on le voit, M. Morand n'a pas trouvé moins de cinq inscriptions nouvelles. Nous avons reçu, depuis son voyage, deux estampages envoyés par M. Christian, résident de Kompong-Thom, malheureusement sans indication précise de leur lieu d'origine : mais il est à peu près sûr qu'ils proviennent de Robang Roméas. Dans ce cas, ces monuments remonteraient au VII[e] siècle, ce qui ajoute encore à l'intérêt que présentent leurs particularités architecturales. Il est extrêmement désirable qu'un nouveau *survey* de cette région soit entrepris à bref délai par l'Ecole française.

On ne voit pas quelle pressante nécessité a obligé l'éditeur à publier le texte avant les dessins et croquis dont il devait être accompagné et sans lesquels il ne peut être parfaitement compris : il est impossible notamment de déterminer la situation de certains édifices d'après la description qui en est donnée. Ce complément ne saurait, d'ailleurs, tenir lieu d'un véritable plan des ruines.

Le fascicule se termine par la reproduction d'une stèle de Xieng-sen, accompagnée d'une traduction due à M. Lorgeou.

L. Finot

Inde

The Private Diary of Ananda Ranga Pillai, dubash to Joseph François Dupleix, a record of matters political, historical, social and personal, from 1736 to 1761. Traduit du tamoul par Sir J. Fred. PRICE et K. RANGACHARI; vol. II. — Madras, Government Press, 1907; in-8°, xxx-433 p.

Tandis que le premier volume (1) du journal d'Anandaranga couvrait une période de dix ans, le second occupe moins de six mois (avril-octobre 1746). Les événements saillants en sont l'arrivée de la Bourdonnais et la prise de Madras. Tant de détail pour une période aussi passionnante rend le livre doublement intéressant. Non qu'Anandaranga, reconnaissant l'importance des événements, ait cru devoir changer de manière et faire œuvre historique : si les démêlés de Dupleix et de la Bourdonnais tiennent une place prépondérante dans cette partie du journal, c'est parce qu'ils fournissent l'occasion d'événements et de conversations quotidiennes ; mais Ananda en parle au même titre que des intrigues qui se nouent autour de la succession de Kanakarâya Mudali ou pour l'obtention du poste de chef-dubash. Il nous apporte donc, non des faits, mais un témoignage nouveau dans ce procès qui n'a pas cessé de nous passionner. Témoignage tout en faveur de Dupleix naturellement, quoique sa partialité soit peut-être de commande : car si sa clairvoyance discerne très vite parmi les embrassades et les marques d'amitié l'hostilité intime des deux rivaux, elle a pu l'avertir que cette hostilité a dû avoir des motifs autres que les questions de préséance qu'il indique. Mais des courriers et des entretiens officiels il ne connaît généralement que l'existence : en sorte que ses mémoires ne changent ni n'ajoutent que peu de chose à l'histoire telle que les documents connus permettent de la reconstituer : les uns et les autres se confirment réciproquement, c'est tout de ce point de vue.

Le véritable intérêt du journal réside dans le jour qu'il nous ouvre sur la vie sociale et officielle de Pondichéry à l'époque et sur les habitudes et les sentiments des principaux personnages. De ceux-ci, celui dont il est le plus parlé et qui nous intéresse le plus est naturellement Dupleix. Anandaranga ne cache pas ses défauts ; autoritaire et emporté — ainsi qu'en put témoigner Krimâsi Pandit, chef des pions, qui échappa à la canne du gouverneur et non à son pied (p. 235) ; Ananda lui même craint de le contredire trop longtemps de suite (p. 296) — ; aussi peu modéré dans ses paroles que dans ses gestes — dans ses confidences à Ananda, il traite couramment la Bourdonnais de chien ; vindicatif, au point de veiller à ce qu'on n'exécute pas les commandes de la Bourdonnais, ou au moins qu'on le vole (p. 269) ; accessible aux flagorneries non moins qu'aux pots-de-vin. Il est certain que ses qualités ressortent bien moins ; car Ananda semble bien au fond considérer ce qu'il sait des grands desseins de Dupleix comme des hyperboles, et ne comprend sans doute pas la vraie portée des disputes du Gouverneur avec la Bourdonnais : nous seuls devinons le sens de ses démarches, quelles ambitions expliquent la violence de ses émotions, joies, dépressions et colères. C'est que nous avons des lumières que, nous l'avons dit, Anandaranga n'avait pas : et ce n'est pas une des particularités les moins curieuses du caractère de Dupleix, que tout en ayant l'air de se confier à cœur ouvert à son « Rangappâ », il ne lui dit que ce qu'il veut dire, c'est-à-dire sans doute ce qu'il veut qu'on sache, ou qu'on croie, à Pondichéry : car il suppose bien que son courtier raconte en ville ce qu'on lui dit, comme il lui raconte à lui-même ce qui se dit en ville. De même qu'il fait corriger une chanson composée en son honneur et chantée devant lui,

(1) Cf *B. E. F. E.-O.*, VI (1906), p. 358.

de même il ne communique que ce qu'il lui plaît des affaires publiques : de la prise du fort Saint-Georges nous ignorerions les opérations, sans l'amabilité de l'éditeur du journal qui, dans un appendice (pp. 407-416), nous fournit quelques documents inédits à ce sujet ; mais sur les tergiversations de la Bourdonnais, ses fautes et son insubordination, Dupleix ne tarit pas. Et quand il s'agit d'expliquer la situation politique, il donne à son confident des leçons d'histoire contemporaine et d'histoire constitutionnelle de l'Angleterre on ne peut plus réjouissantes, qu'Ananda enregistre le plus sérieusement du monde, après les avoir, soyons-en sûrs, colportées en ville.

De Madame Dupleix aussi notre auteur nous entretient souvent, et son influence comme ses aptitudes financières ressortent d'autant mieux que ce sont certaines des conversations qu'il eut avec elle qu'Ananda relate avec le plus de détail. Généralement il y est question de l'utilisation de l'influence de cette dame, et du prix qu'il faut y mettre. La concussion est un des traits de la vie sociale du temps qui ressortent le mieux dans le journal d'Anandar nga : peu de gens étaient mieux placés que lui pour la connaître et sans doute, quoiqu'il soit un peu plus discret sur ce point, pour en profiter. L'exemple en venait de haut. Dupleix au moins y mettait des formes : voyez, p. 15, la façon dont il reçoit la presque totalité du montant d'un héritage (au fait le tiers seulement était véritablement un cadeau) : c'est Madame qui s'occupait des marchandages préparatoires. Cela n'empêche pas Dupleix d'accuser la Bourdonnais de concussion. Ananda, plus raisonnable, ne méprise Mahânanda Pandit que pour le bon marché auquel il se vend : une botte de paille, voire quelques aubergines (p. 142).

Il y a bien d'autres choses dans ce volume qui intéresseraient les curieux de l'histoire des mœurs, des anecdotes sur les confrères d'Anandaranga, des présages, des procès de succession, des luttes entre castes, des descriptions de mariages, avec la liste des cadeaux et le décompte des dépenses (pp. 52-65), des prix des denrées (par exemple p. 195), et même une phrase inintelligible, qu'on suppose être du français (p. 25, n.). Il y a encore quatre ou cinq volumes à paraître ; s'ils sont aussi pleins que celui-ci, nous devrons au Gouvernement de Madras une des meilleures publications concernant l'histoire de l'Inde au XVIIIe siècle.

J. Bloch

W. Crooke. — *Natives of Northern India.* — Londres, A. Constable, 1907 ; in-8°, xiv-270 p., ill.

Décrire en deux cent soixante pages « le milieu, les types anthropologiques, la vie sociale et industrielle et les croyances religieuses des peuples de l'Inde du Nord » est une entreprise au premier abord singulièrement ardue, et qui exige une connaissance approfondie du sujet. M. C. y a cependant réussi — autant qu'il était possible. L'ouvrage naturellement se présente comme un livre de vulgarisation, et il en a les qualités : faits bien choisis, exposition claire, style agréable. Mais un auteur aussi compétent ne saurait toucher un sujet sans y apporter du nouveau ou à tout le moins de l'original. En particulier, dans les rares occasions où il a dû traiter de questions générales, il a su faire un choix dans les théories, vieilles ou récentes, et, sans prétendre à les remplacer, les mettre au point : opération particulièrement utile depuis que le recensement de 1901 a été l'occasion de théories nouvelles, parfois aventureuses. M. C. en tient compte et leur fait la part qui leur est due : ainsi, dans la discussion concernant les principales races de l'Inde et leur origine. Citons ce qu'il dit de la caste (p. 85 sq.): La caste est une collection de familles ou de groupes portant un même nom. Il en est de même de la tribu, mais la caste se distingue de la tribu parce que : 1° cette communauté de nom dans le cas de la caste seul correspond à une communauté de fonction ; 2° l'ancêtre mythologique de la caste est généralement un homme ou un dieu, celui de la tribu est plutôt un animal ; 3° la tribu occupe ou est censée occuper une aire bien définie, au contraire de la caste, qui est

disséminée par tout le pays ; 4° enfin l'endogamie est toujours stricte pour la caste, et ne l'est pas nécessairement pour la tribu. Quant à l'origine du système actuel des castes, elle ne remonte pas au-delà de l'époque bouddhique. Pour le principe de la division, M. C. rappelle sans la discuter l'hypothèse de M. Risley, suivant laquelle il résiderait dans la proportion des mélanges de couleur, en citant textuellement les raisons de leur auteur, ce qui est une façon de réserver sa propre responsabilité. Ailleurs il en discute une conséquence : si la caste a pour origine le mélange des races, comment expliquer qu'au Penjab tous, du brahmane et du rajpute au balayeur, appartiennent au même type ? Il faudrait alors admettre avec M. Risley l'hypothèse d'une migration double : la première, par le Belouchistan, alors fertile et permettant aux émigrants d'emmener leurs femmes ; la seconde, datant de l'époque où le Belouchistan s'était desséché ; les passes du Nord seules étaient ouvertes, mais la route étant trop difficile pour les femmes, elles auraient dû être abandonnées et remplacées par les négresses de l'Inde. Mais M. C. reconnaît lui-même, d'abord qu'il est difficile de prouver le synchronisme de la fertilité ancienne du Belouchistan et d'une migration dont nous n'avons pas de témoignage historique, ensuite qu'à l'heure actuelle des caravanes qui prennent les passes du Nord comprennent des femmes et des enfants : observations qui suffisent à faire justice des hypothèses de M. Risley.

Passant des théories aux faits, il serait intéressant de suivre M. C. dans la description qu'il fait des peuplades et des castes principales. L'absence du point de vue philologique rend en particulier très instructives les pages qu'il consacre à la caste brahmanique, ou plutôt aux différents types de brahmanes. Les dimensions seules du livre font que les chapitres consacrés à la vie industrielle et religieuse paraissent maigres et peu nouveaux ; ceux consacrés à la vie de la femme et de l'enfant, par contre, sont peut-être les plus attachants du volume. Les seuls reproches qu'on pourrait faire à ce livre sont d'une part le peu de développement accordé aux couches supérieures de la population, en particulier aux classes urbaines ; et d'autre part quelques vétilles, imputables pour la plupart aux philologues en qui M. C. a placé sa confiance [1].

J. Bloch

Major P. R. T. Gurdon. — *The Khasis.* — Londres, David Nutt, 1907 ; in-8°, xxvii-227 p., ill.

Ce volume s'annonce comme le premier d'une série de monographies sur les principales peuplades de l'Assam. Les Khasis, dont il est question ici, sont un groupe de tribus, comptant environ 170.000 âmes, et habitant les montagnes à l'Est et à l'Ouest de Cherrapunji, fameux pour être le lieu du globe où il pleuvrait le plus. Un fait remarquable et reconnu depuis longtemps est que les Khasis se distinguent nettement des autres tribus qui les entourent : celles-ci sont tibéto-birmanes, les Khasis au contraire se rattacheraient à la famille que le P. Schmidt et M. Grierson ont baptisée môn-khmer. La conséquence serait que les Khasis ne seraient pas autochtones ; aux vraisemblances théoriques s'ajoutent en effet des traditions qui font penser à M. G. qu'ils ont suivi le chemin ordinaire des tribus assamaises, venues de l'Est, mouvement attesté entre autres par les documents écrits des Ahoms et par l'expérience contemporaine. Pour démontrer leur parenté aux Môn-khmèrs, M. G. reprend les arguments

---

[1] P. 110, l'origine de l'écriture est un sujet encore contesté ; p. 45, l'instabilité des langues monosyllabiques est une notion qui demande à être vérifiée ; si M. C. avait toujours tenu compte de ce que dit M. Müller et qu'il cite p. 55, il n'aurait pas eu à citer, p. 27, le dialecte brahui sur lequel la lumière n'est pas non plus entièrement faite (cf. *supra*, p. 118).

linguistiques fournis par les auteurs ci-dessus nommés, et y ajoute en somme peu ; il rappelle une légende Palaung où il croit reconnaître une allusion à la divination par l'œuf cassé, et peut-être à un système familial à descendance utérine, enfin, argument moins probant encore, au culte du serpent : il faut ajouter qu'on ne pouvait guère trouver davantage chez les Palaung, dont la conversion au bouddhisme a bouleversé toutes les traditions.

Des autres populations de la presqu'île indochinoise, M. G. ne dit que très peu de chose, et se contente de faire appel aux ethnologues français pour compléter ses recherches ; sans nul doute, cet appel sera entendu : mais en cherchant mieux, M. G. n'aurait-il pu déjà trouver quelques réponses ? Le livre de M. Aymonier, la seule source française citée (p. 13, 18, etc.), n'était peut-être pas la seule qui pût être consultée. Par contre M. G. établit quelques comparaisons intéressantes, sinon définitivement démonstratives, entre les Khasis, les Ho-Mundas de l'Inde et certaines tribus malaises (cérémonies et monuments funéraires ; divination par l'œuf brisé, etc. ; p. 11-18) ; quelques-unes aussi, auxquelles nous attacherons encore moins d'importance que l'auteur lui-même, avec les Japonais (p. 19, 111, 113, etc.).

Quoi qu'il en soit de leurs origines, les Khasis offrent par eux-mêmes plus d'un sujet d'intérêt. Sir Charles Lyall, dans l'introduction, en signale les plus importants. C'est d'abord un des bons exemples de clan à descendance utérine, avec les conséquences ordinaires dans la nomenclature familiale, le culte et la législation domestique. Du totémisme il ne reste que des souvenirs : d'une part des animaux et des plantes donnant leur nom aux clans, sans qu'il y ait aucune interdiction qui les concerne (p. 66) ; d'autre part certains tabous de nourriture répartis par clans ou par familles, mais sans qu'il y ait identité de nom entre les clans et les nourritures interdites (p. 52, 159). C'est ensuite une méthode particulière de divination par l'œuf brisé, rappelant l'ooscopie grecque et décrite avec soin dans un appendice spécial. Ce sont enfin les monuments mégalithiques auxquels M. G. consacre un chapitre extrêmement dense (p. 144-154). Mais il y en a d'autres. Comment n'y en aurait-il pas chez un tel peuple, et avec un auteur qui veut être complet, décidé à tout dire, à se répéter au besoin ? Citons seulement : les sacrifices humains, et les légendes — relatives aux serpents et aux rivières — qui s'y rattachent ; les différentes constitutions politiques, allant de la monarchie héréditaire (suivant la ligne utérine) tempérée par le contrôle du durbar, à la monarchie élective (le pouvoir religieux étant généralement englobé par le pouvoir politique, mais parfois aussi indépendant de lui ; dans ce cas, chose intéressante, il est aux mains d'une femme, et, comme toujours, héréditaire selon la ligne utérine). Mentionnons encore le système des tabous, dont M. G. donne, p. 158-9, une liste qu'on allongerait facilement en parcourant son propre livre ; des légendes et des contes donnés en transcription et dont M. G. promet de compléter bientôt le trésor ; enfin, dans le chapitre consacré au langage, un système grammatical curieux, auquel M. G. n'a peut-être pas rendu pleine justice [1]. — Tous ces points sont étudiés avec méthode, et s'ils sont traités avec sobriété, on sent bien que ce n'est jamais manque d'information. Le plan de ce livre servira de modèle aux autres monographies assamaises, et M. G. en sera l'éditeur principal : c'est dire que la collection promet d'être excellente.

J. Bloch

---

[1] Il n'y a ni déclinaison ni conjugaison ni adjectif. — Le pronom démonstratif unique, d'ailleurs susceptible de nombre et de genre (au singulier seulement), sert tel quel d'article, de pronom personnel de 3e personne, et, en combinaison, mais intact, assume les divers rôles pronominaux. — Parmi les pronoms personnels proprement dits, seul celui de la seconde personne est pourvu de la catégorie de genre.

Chine

L. Wieger. — *Textes philosophiques* (Collection des Rudiments). — Ho-kien fou, Imprimerie de la Mission catholique, 1906-1907 ; in-8°, 2 fasc., 555 pp., ill.

Ces textes philosophiques, réunis sur le plan des textes historiques du même auteur, comprennent une partie chinoise et sa traduction en français accompagnée de commentaires soit du P. Wieger lui même, soit de commentateurs chinois. Ils sont divisés en dix-sept chapitres, dont la succession, pour être à peu près chronologique, semble présenter quelque chose d'artificiel. C'est ainsi que Lao-tseu, Kouan-tseu, Tchouang-tseu, Houai-nan-tseu sont étudiés en deux chapitres distincts et assez éloignés l'un de l'autre, le septième et le onzième ; le seizième traite ensuite du taoïsme moderne. Peut-être eût-il été préférable de ne pas morceler ainsi l'étude du taoïsme. D'autre part, sans tenir compte de l'ordre historique cette fois, et à juste titre, le P. W. consacre un seul long chapitre, le quinzième, à l'étude du bouddhisme et y réunit en 150 pages une grande quantité de textes dont l'ensemble est assez intéressant. Il ne faut d'ailleurs point chercher dans cet ouvrage autre chose qu'une réunion de textes ; l'auteur n'a point prétendu à un but différent. Depuis le premier volume des Rudiments, nous savons en effet que le P. W. n'écrit point pour les sinologues ; il n'écrit pas davantage pour le « general reader » ; il écrit uniquement pour les missionnaires, et ce nouveau volume des Rudiments ne se justifie à ses yeux que par son « intérêt apologétique ». Nous n'en regretterons pas moins qu'il n'ait pas cru devoir indiquer ses sources de manière plus précise. A vrai dire, un progrès a été réalisé sur les textes historiques, et chaque extrait est suivi généralement du titre de l'ouvrage dont il est tiré ; il en eût peu coûté de compléter la référence de manière à permettre au lecteur de se reporter à l'original sans perte de temps. Le P. W. ne l'a pas jugé utile ; il sait bien cependant, malgré qu'il en ait, que ses ouvrages ne rendent pas des services aux seuls missionnaires, et sont lus par tous ceux qui, de près ou de loin, s'intéressent aux choses chinoises. Sans doute il ne nous appartient pas de juger son point de vue ; il nous a semblé bon cependant d'exprimer une fois de plus le regret qu'il ait volontairement donné à son plan des limites si étroites.

G. B. Maybon

Dr Friedrich Hirth. — *The ancient history of China to the end of the Chou dynasty.* — New York, The Columbia University Press, 1908 ; in-8°, xx-383 pp., carte.

M. Hirth publie sous ce titre des conférences qu'il fit à Columbia University ; elles s'adressaient à des étudiants « qui n'avaient pas l'intention de devenir des spécialistes dans la langue et la littérature chinoises ». Sous la forme du livre, il entend qu'elles forment « un *text-book* à l'usage des étudiants et un ouvrage de référence pour le *general reader* ». Et en effet, l'ouvrage qu'il nous donne permettra au lecteur de concevoir sur l'histoire de Chine des vues justes et des idées précises, et, dans une certaine mesure, le dispensera de lire d'autres livres. A considérer les mauvais ouvrages que des auteurs ignorants et peu consciencieux publient journellement sur la Chine, il paraît d'un bon exemple qu'un sinologue de la valeur de M. H. n'ait pas jugé indigne de lui d'écrire pour les lecteurs non-spécialistes une œuvre de sûre information, un manuel riche de faits bien choisis et bien critiqués.

Toutefois, on peut se demander pourquoi M. H. a arrêté son histoire à la fin de la dynastie des Tcheou. Il nous informe dans sa préface, que « la dynastie des Tcheou est la dynastie classique par excellence, qu'elle est la période durant laquelle s'est constituée toute la culture chinoise, qu'elle a créé des modèles qui ont dominé le développement non seulement de l'histoire chinoise tout entière, mais encore de l'histoire de la Corée et de l'histoire du Japon... »

Mais peut-être M. H. a-t-il cédé à la nécessité de justifier son programme, car ce qu'il dit de la dynastie des Tcheou pourrait être dit, avec quelques modifications, mais avec plus de justesse peut-être, de la dynastie des Han. L'empreinte de cette dynastie sur toute la vie chinoise a été, semble-t-il, plus profonde ; les formes sociales, les cadres, les institutions des Han ont été plus vivaces que toutes les créations des Tcheou qui, cependant, nous frappent encore et nous étonnent par leur ampleur. Mais l'affirmation de M. H. que l'ancienne histoire de Chine tient dans l'Extrême-Orient la place de l'histoire de la Grèce et de Rome en Occident, très exacte s'il parle de l'histoire de la Chine jusqu'aux premiers siècles de notre ère, semble teintée de quelque exagération s'il ne s'agit que de l'histoire de la Chine au temps des Tcheou.

Il ne nous déplaît point de constater cependant que la position que M. H. prend au spectacle imposant de l'histoire chinoise est justement celle que nous essayions de caractériser dans un précédent compte-rendu (1), position également distante de la conception d'une Chine immobile et de la thèse *a priori* d'une Chine en mal incessant d'innovations. Il apparaît d'ailleurs que telle est la seule position que puisse prendre un homme qui a mûri les problèmes qu'il expose, et M. H. n'a point besoin de recommander ses œuvres autrement qu'en y inscrivant son nom. Son histoire de l'ancienne Chine, telle qu'il l'a conçue, avec les très nombreuses références qu'elle contient, permettra au grand public d'acquérir des données exactes et en même temps à l'apprenti-sinologue de se familiariser avec les sources européennes qu'il devra plus tard bien connaître. C'est pour cette dernière classe de lecteurs que je regretterai que M. H. n'ait pas introduit des caractères, sinon dans le corps même de l'ouvrage, du moins dans l'index qui le termine et surtout dans les tableaux chronologiques qui, sans conteste, n'ont guère d'intérêt pour le *general reader*, qui n'ont guère de signification aux yeux de l'étudiant, si les noms propres ne sont représentés qu'en caractères romains.

C. B. Maybon

Dr Friedrich Hirth. — *Syllabary of Chinese Sounds*. Extr. from *Carnegie Institution of Washington Publication n° 54. Research in China*, vol. I, part II, p. 511-517.

Le Dr H. avait présenté au XIIIe Congrès des Orientalistes (Hambourg, 1902) une table de transcription du chinois spécialement faite pour les savant allemands ; c'est cette table qu'il republie aujourd'hui, avec quelques remaniements pour l'accommoder à l'usage des lecteurs anglais. Le savant professeur, dont la transcription est faite pour l'usage scientifique, a écarté la prononciation de Pékin, si défectueuse, et dressé sa table pour ce que Wade appelle *the standard or established pronunciation of the Mandarin language*.

En réalité, cette nouvelle transcription est, comme le Dr H. l'explique lui-même, « un compromis entre les syllabaires de Williams et de Wade ». Ce procédé lui a permis de séparer certains sons que la langue de Pékin ne distingue pas (*k* et *ts*, *h* et *s*, devant *i*), de sorte que sa transcription se rapproche assez de la transcription française. La principale innovation est la figuration uniforme (ï) de « l'intonation simultanée d'une voyelle, peu importe laquelle, avec la consonne voisine », par ex. *che, sseu, tseu* (*shï, sï, tsï*). Il est certain qu'il y avait tout avantage à adopter la même transcription pour ce son dans ses différentes positions (2).

H. Maspero

(1) Cap. d'Ollone. *La Chine novatrice et guerrière*, in *B. E. F. E.-O.*, VI, p. 422.

(2) Le Dr H. appuie son explication au moyen de quelques exemples tirés du *K'ang-hi*. Cette page de son mémoire n'est pas très claire : l'auteur ne nous fait pas connaître la raison qui lui a fait choisir la prononciation subsidiaire *shï* pour le caractère 吏, lu ordinairement *li*, et cette obscurité affaiblit un peu cette partie de sa démonstration.

A. Vissière. — *Recueil de textes chinois.* — Paris, Imprimerie nationale, 1907 ; 1 vol. in-8°, xxxii-184 pp.

M. V. a donné la douzième livraison des textes chinois qu'il a publiés depuis quelques années à l'usage des élèves de l'École spéciale des Langues orientales vivantes. Le choix de ces textes (décrets, mémoriaux, pièces officielles diverses, extraits historiques, spécimens d'annonces, articles de journaux, exemples de contrats, extraits de romans, etc.) a été déjà apprécié, — et non point seulement du public restreint pour lequel il a été fait. Tel qu'il est, ce recueil nous semble, par le nombre et la diversité des sujets qu'il contient, dépasser de beaucoup l'utilité des ouvrages de même genre de Wade et de Hirth ; il constitue sans contredit le meilleur guide pour les étudiants qui se préparent à une carrière officielle ou commerciale en Chine. La table et le répertoire alphabétique contenus dans la dernière livraison permettront de trouver, parmi les trois cents pièces qui constituent le recueil, celle dont l'étude paraîtra de l'intérêt le plus immédiat pour le lecteur. M. V. a jugé utile d'indiquer les ouvrages qui doiven constituer la bibliothèque des personnes qui entreprennent l'étude du chinois ; peut-être eût-il été bon d'y faire figurer le *Chinese reader's manual* de Mayers, le *Glossary of references* de Giles, l'édition des *Chinese Classics* de Legge, le *Geographical dictionary of China* de Playfair. Mais ce ne sont point là, à proprement parler, des lacunes ; l'intérêt du recueil réside principalement dans le choix des textes qu'il réunit.

Il faut retenir un engagement de son auteur : celui de rassembler en une publication spéciale la liste des expressions nouvelles qui se créent sans cesse, des locutions que les rapports plus étroits des Chinois avec la civilisation occidentale font naître chaque jour, et dans la langue écrite et dans la langue parlée. Nul ne paraît mieux désigné que M. V. pour bien remplir un programme aussi utile.

C. B. Maybon

Japon

K. Florenz. — *Geschichte der japanischen Litteratur.* — (Litteraturen des Ostens, Band X). Leipzig, Amelang, 1906 ; 1 vol. in-8°, x-642 p.

Il est un peu tard pour parler de cette histoire de la littérature japonaise, que le distingué professeur de l'Université impériale de Tōkyō a publiée dans la série des Littératures de l'Orient, éditée par la maison Amelang. L'ouvrage, paru d'abord en deux volumes, a été ensuite réuni en un seul. Disons de suite qu'il est de premier ordre, et tel que l'on était en droit de l'attendre de M. F., qui a déjà brillamment marqué sa place au premier rang des japonologues. L'œuvre certes était ardue, et l'érudition qu'elle suppose est considérable. Les plus anciens monuments de la littérature japonaise remontent au commencement du VIIIe siècle de notre ère, et peut-être plus haut pour certaines de leurs parties. Au cours de ces douze siècles, la langue s'est singulièrement modifiée ; sans parler même de l'introduction du chinois, langue absolument nouvelle et sans aucun rapport avec le japonais, ce dernier présente suivant les époques des différences à peu près de même ordre et de même importance que le français. Mais tandis que les grandes œuvres, les œuvres classiques de notre littérature, datent d'une époque relativement voisine de la nôtre et nous restent intelligibles sans effort, celles de la littérature japonaise remontent à huit, neuf et même dix siècles. On peut juger par là du travail que représente leur étude. Celle des œuvres antérieures en exige un plus considérable encore. De plus, un certain nombre d'ouvrages tant anciens que modernes sont écrits en pur chinois. On ne saurait d'ailleurs, sans connaître la littérature de la Chine, démêler ni

apprécier l'influence considérable qu'elle exerça au Japon. Et enfin la connaissance s'impose du shintoïsme, du bouddhisme, du confucianisme, des idées morales des Japonais comme de leur mythologie, de leur philosophie comme de leurs pratiques. M. F. sait tout cela ; il sait le mettre en oeuvre et en faire profiter son lecteur, dans la plus large mesure, encore que d'une façon si discrète qu'on est tenté d'oublier ses longues recherches et son grand labeur. D'autre part, le sujet avait été déjà traité par M. Aston dans son remarquable ouvrage *Japanese Literature* (1), et il était à plus d'un titre périlleux de le reprendre après lui. M. F. a eu ce courage, et il faut l'en féliciter. M. Aston garde le mérite de la priorité, qui est considérable en ces matières ; mais si la *Japanese Literature* est dans l'ensemble d'une grande sûreté d'informations et digne de toute confiance, elle est parfois un peu sommaire ; ce n'est bien, comme l'indique le titre général de la collection dont elle fait partie, qu'une *short history*, traitant il est vrai assez largement les oeuvres maîtresses de chaque époque, mais pour le reste se contentant le plus souvent d'une simple mention. M. F., dont les informations ne sont pas moins sûres, nous donne au contraire un manuel suffisamment développé et dans lequel il n'est pas d'oeuvre de quelque importance qui n'ait sa place. De nombreuses traductions très étudiées s'efforcent à donner quelque idée du genre des principaux ouvrages. Les principes, les règles et les formes de la poésie japonaise sont brièvement exposés ; et parmi des notes biographiques, assez rares et brèves il est vrai, on trouve même quelques essais de portraits.

Nos critiques seront légères. Les renseignements bibliographiques sont un peu maigres. Sans doute les travaux d'ensemble sur la littérature japonaise sont des plus rares, même au Japon ; mais il existe un certain nombre d'études particulières sur différents sujets : poésie, *haikai*, *nō*, théâtre, sur des auteurs, sur des ouvrages particulièrement importants. M. F. ne les ignore pas ; la mention des principales et de quelques-uns des grands commentaires anciens ou modernes des oeuvres les plus importantes, aurait été sans doute de nature à rendre service à ceux qui s'intéressent à ces questions.

Dans les extraits qu'il donne de certaines oeuvres, M. F. se rencontre souvent avec M. Aston. En général ses traductions serrent le texte de plus près que celles de son devancier. Peut-être eût-il été préférable pourtant, et cela n'offrait dans la grande majorité des cas, aucune difficulté, de choisir d'autres passages tout aussi intéressants et caractéristiques, et n'ayant encore été traduits dans aucune langue européenne. Dans la traduction des poésies, en particulier des *tanka* 短歌, M. F. semble avoir voulu, au risque de compliquer la difficulté déjà assez sérieuse par elle-même, conserver le rythme et le nombre de syllabes de l'original ; c'est au moins ce qui paraît se dégager de l'ensemble des traductions, et pourrait y excuser quelques imperfections. Il y a déployé une ingéniosité merveilleuse et y a parfois réussi ; parfois cependant il a été forcé d'y renoncer, en dépit du grand nombre de poésies entre lesquelles il lui était loisible de choisir. Parfois aussi, et trop souvent à notre goût, il a été amené à sacrifier quelque chose de l'exactitude de la traduction, pour approcher de la similitude du rythme. Voici par exemple un *uta* de Ki no Tsurayuki 紀貫之 (*Kokinshū*, XII, 53) et la traduction qu'en donne M. F. :

Aki no no ni	So tausendfach wie
Midarete sakeru	Bunte Blumen blühen
Hana no iro no	Zerstreut in Herbstgefild,
Chi-kusa ni mono wo	So foltert tausendfach
Omou koro kana.	Mein Herz der Liebeskummer.

(1) Heinemann, Londres, 1899 (*Short Histories of the Literatures of the World*, VI) ; traduit en français par Davray, dans la collection des *Histoires des Littératures*, Colin, 1902. Cf. *B. E. F. E. O.*, III (1903), p. 355.

Le rythme est en effet à peu près sauvegardé, pour autant du moins que les multiples consonnes de l'allemand sont capables de rendre la douceur des nombreuses voyelles du japonais ; mais le sens n'a-t-il pas souffert (1) ? Le poème suivant de Funiya no Yasuhide 文屋康秀 (*ibid.*, v, 1) contient un jeu de mots sur *arashi* qui signifie à la fois « tempête » et « cruel » ; la traduction a dû le négliger et a tenté de le remplacer par un autre :

Fuku kara ni	Da durch sein Wehen
Aki no kusa-ki no	Des Herbstes Bäum'und Kräuter
Shiorureba,	Verwelken und verwittern,
Mube yamakaze wo	Nennt man mit Recht den Bergwind
Arashi to iuran.	Einen Ungewitterwind.

Chose plus grave, pour obtenir le nombre voulu de syllabes, il arrive à M. F. d'ajouter au texte, de le compléter, au risque d'en diminuer le charme. C'est le cas pour ce poème de Ōe no Chisato 大江千里 (*ibid.*, xvi, 31) :

Momijiba wo	Wohl kenn'ich eins, noch flücht'ger
Kaze ni makasete	Als rote Blätter,
Miru yori mo	Die der Wind verweht ;
Hakanaki mono wa	Das ist das Menschenleben,
Inochi narikeri.	Das gar so rasch vergeht.

Si la première addition « wohl kenn'ich eins » est de peu de conséquence, la seconde « das gar so rasch vergeht » est en quelque sorte une explication de la pensée de l'auteur, chose absolument opposée au génie particulier de la poésie japonaise, où le sous-entendu joue un rôle si important. Il faut en dire autant, et peut-être plus, du dernier vers de la traduction du poème anonyme suivant (2) :

Koishi to wa	Wer gab der Liebe
Taga nazukekemu	Den Sondernamen « Liebe » ?
Koto naramu ?	Er hätte einfach
Shinu to wa tada ni	Sie « Sterben » nennen können,
Iū-bekarikeru.	Denn Lieben das ist Sterben.

Le rythme est à la vérité exactement reproduit, mais les poètes du *Kokinshū* avaient assurément trop de goût pour ajouter à leurs vers de tels commentaires. Ces quelques exemples suffisent à condamner ce système de traduction, au moins en tant qu'il serait un système. Les cas où la similitude du rythme ne nuira pas à la fidélité de la traduction seront toujours de très rares exceptions. Parmi le millier de *tanka* que lui offrait le *Kokinshū*, M. F. en a

(1) « Herz » en regard de *koro* fait songer à une erreur de lecture, *kokoro* au lieu de *koro* ; toutefois, la compétence de M. F. et le soin avec lequel est composé son ouvrage excluent une semblable hypothèse : il faut donc croire que s'il nous parle de « cœur » et non d' « époque » ou de « moment », c'est qu'il y a été plus ou moins forcé par son système de traduction.

(2) M. F. donne généralement des références exactes ; il est à regretter qu'il les omette dans quelques cas ; celui-ci est du nombre. Ce poème est le 22e du xive livre du *Kokinshū*, qui le donne comme anonyme. Motoori Norinaga 本居宣長 l'attribue à Kiyohara no Fukayabu 清原深養父 (*Kokinshū-tōkagami* 古今集遠鏡).

choisi un peu moins de cinquante, et sur ce nombre il a dû plusieurs fois renoncer à la restitution même approchée du rythme [1]. Il eut été préférable sans doute qu'il y renonçât plus souvent.

Les traductions de *nō* 能 offriraient plutôt l'excès contraire, en ce sens qu'à côté de passages où les coupures rythmiques du texte sont indiquées, il en est d'autres où l'auteur n'en a pas tenu compte : tel par exemple, le *michiyuki* de *Takasago* 高砂 (p. 565), les divers *sashi* ou *kuse*, qu'il donne à tort comme du parlé. Ces passages sont chantés en forme de récitatif, aussi bien que les *shidai* et les *issei* : tous les livres de *utai* y portent les signes indiquant les inflexions de voix et les coupures rythmiques ; et il n'y a sans doute aucune bonne raison de n'en pas tenir compte également dans tous les cas. Au reste les explications qu'il donne de ces termes ne sont pas très exactes. Il est des *shidai* (p. 591) ailleurs qu'au commencement des pièces ; il est des *issei* (p. 592) qui ne sont pas les premières paroles du protagoniste ; il en est même qui sont chantés par le deutéragoniste ; il est des protagonistes dont les premières paroles sont chantées sur d'autres timbres ou même parlées ; dans *Kōha* 項羽 par exemple, le *sashi* précède l'*issei* ; ni le *sashi* ni le *kuse* n'ont le sens que leur donne M. F. (pp. 592, n. 2, et 598, n. 6). Contrairement à ce qu'il dit (p. 577), l'acteur comique *kyōgen*, lorsqu'il intervient dans le *nō* lui-même, n'a qu'assez rarement un rôle correspondant à son nom : le plus souvent il raconte le fait historique ou la légende qui forme le sujet du *nō*. Ces rôles, bien que susceptibles de modifications suivant les écoles, sont écrits en entier, et la liberté laissée à l'improvisation est en général assez restreinte. M. F. est porté à croire que ces intermèdes sont d'une origine plus récente que les pièces elles-mêmes ; cependant il ne paraît guère possible que ces pièces aient pu être représentées sans ces intermèdes, parfois intimement mêlés à l'action, le plus souvent indispensables pour laisser à l'acteur principal le temps de changer de costume. Leur langue est d'ailleurs la même que celle des comédies proprement dites, *kyōgen* 狂言, lesquelles sont au moins contemporaines des *nō*, sinon même plus anciennes, et M. Chamberlain a toute raison d'y voir un représentant du langage courant de cette époque [2].

M. F. donne un bon aperçu historique de l'évolution qui, partant de l'antique danse champêtre *tamai* 田舞 (ou 儛), aboutit au *sarugaku no nō* 猿樂能, en passant par le *dengaku* 田樂 [3] et le *dengaku no nō* 田樂能. Tous les problèmes n'y sont pas élucidés ; l'état actuel des connaissances à ce sujet ne permet pas de les éclaircir encore. On manque de renseignements exacts en particulier sur ce qu'était exactement le *dengaku no nō* à l'époque où apparut le *sarugaku no nō* qui l'éclipsa complètement. On en a plus cependant que l'exposé de M. Florenz ne le laisserait croire. D'après le *Bunan dengakunōki* 文安田樂能記 [4], le 17 et le 18 du 3e mois de la troisième année *Bunan*, soit 1446, de grandes représentations de *dengaku* eurent lieu à Kyōto, devant le shōgun et les grands personnages de sa cour. Le programme comportait, outre différents

---

(1) En particulier pour II, 45, auquel il donne six vers ; XI, 80 et XV, 56, auxquels il en donne quatre.

(2) Cf. *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, vol. VI, part III, *On the mediæval colloquial dialect of the comedies*.

(3) C'est au moins ce qui est le plus probable, mais on manque de documents établissant d'une façon certaine la relation entre le *tamai* et le *dengaku*. Cf. à ce sujet Konakamura Kiyonori 小中村清矩, *Kabu-ongaku-ryakushi*, 歌舞音樂略史.

(4) Cet ouvrage se trouve dans la collection *Gunsho ruiju* 群書類從. M. F. le cite (p. 389) sous le nom de *Bunan dengakki*, légèrement inexact. De plus il semble n'établir aucune distinction entre les *nō* de *sarugaku* et ceux dont il y est question, qui appartiennent certainement au *dengaku*.

morceaux de musique, une partie de *dengaku* proprement dit avec le vieux *binzasara* 拍板, et des *nōgei* 能藝 dont les titres se retrouveront dans les *sarugaku no nō*, comme *Atsumori* 敦盛 et *Sekihara Yoichi* 關原與一, ou rappellent singulièrement ces derniers, *Kitano-monogurui* 北野物狂, *Ono no Komachi* 小野小町, *Hōnen-shōnin* 法然上人, épisode du *Heike-monogatari* 平家物語 (*Nagato-bon* 長門本, livre 17), etc. Et ces pièces s'entremêlaient de comédies : 狂言相交之雨三番. Moins de vingt ans après, la cinquième année de l'ère *Kwanshō* 寬正 (1464), les *sarugaku no nō* étaient dans toute leur splendeur et réunissaient la même noble assistance, au dire du *Tadasu-gawara kwanjin sarugaku nikki* 糺河原勸進猿樂日記(1). On représentait déjà des *nō* comptant parmi les plus beaux : *Aioi* 相生 (appelé depuis *Takasago* 高砂), *Miidera* 三井寺, *Kantan* 邯鄲, *Atsumori* 敦盛, *Matsukaze-Murasame* 松風村雨, etc., et les *kyōgen* qui les séparaient sont de ceux qu'on joue encore aujourd'hui, *Iruma-gawa* 入間川, *Asaina* 朝比奈, etc. A en juger par ces descriptions, les deux genres semblent si voisins qu'on n'arrive pas à distinguer à quelle supériorité le *sarugaku no nō* dut son triomphe si absolu, ni quel progrès il représenta. En fait, M. F. paraît confondre les deux genres, et croire que les *nō* joués en 1445 étaient des *sarugaku no nō* : mais telle n'est pas l'opinion de quelques spécialistes japonais. Masuda Kanshin 增田于信, dans son *Yōkyoku shimpyō* 謠曲新評, qui remonte à 1891, et Ōwada Tateki dans son tout récent ouvrage *Yōkyoku hyōshaku* 謠曲評釋, estiment au contraire qu'il a existé de vrais *nō* de *dengaku*. Les deux genres coexistèrent et rivalisèrent longtemps : chacun d'eux se divisa même en deux écoles, *honza* 本座 et *shinza* 新座. Il subsiste du reste des textes de *nō* de *dengaku* ; quelques fragments en ont été reproduits par Ōwada dans l'intéressante introduction de son ouvrage ; leur étude permettrait assurément de mieux comprendre ce qu'était ce genre ; il serait surtout curieux d'étudier le texte, que Ōwada donne en entier, d'un *dengaku no nō* dont le *nō* actuel de *Makura jidō* est sorti.

Les formes dramatiques qui ont précédé le *nō* pourraient être étudiées aussi dans ce qui en a subsisté dans les *nō* proprement dits. Ainsi *Okina* 翁, si différent des autres *nō* à beaucoup de points de vue, remonte certainement à une époque plus ancienne, sans doute au vieux *takigi* 薪 *no nō* du *Tōdaiji* 東大寺 de Nara. Mais à son tour il pose d'autres problèmes ; il semble bien être — ou avoir été — une liturgie ; les acteurs doivent se purifier et accomplir des rites spéciaux avant d'entrer en scène et garder un sentiment de prière tout en dansant ; et d'où vient aussi que le dieu de Kasuga 春日明神, ou du moins le personnage qui est ordinairement donné comme tel (2), porte un masque noir et apparaît comme un nègre, *kokushikijō* 黒式尉 (3) ? La question des origines du *nō* est, on le voit, plus complexe et plus obscure que M. F. ne semble l'indiquer. Ajoutons encore qu'au point de vue littéraire au moins il y aurait lieu de tenir quelque compte de nombreuses pièces que pour différentes raisons on ne représente plus aujourd'hui. Le recueil *Bangwai utai hyakuban* 番外謠百番 en contient cent, comme son titre l'indique ; et il en existe encore d'autres.

Quoi qu'il en soit de l'origine du *nō*, il a certainement reçu l'influence de la Chine. Arai Hakuseki 新井白石 est, semble-t-il, le premier qui l'ait dit nettement et en ait tenté une démonstration historique, dans son *Haiyū-kō* 俳優考 (4). M. F. aurait pu s'appuyer sur

---

(1) Egalement dans la collection *Gunsho ruiju*.

(2) Le *sambasō* 三番叟, personnage comique, *kyōgen* ; d'autres y voient le dieu de Sumiyoshi 住吉明神.

(3) On ne saurait en effet se contenter des explications du *Sarugaku-denki* 猿樂傳記.

(4) A noter qu'il veut voir dans le *dengaku* tel que le décrit M. F. d'après le *Rakuyō dengakki* 洛陽田樂記 de Ōe no Masafusa 大江匡房, le résultat d'une transformation non du *tamai* 田舞, mais du *sangaku* 散樂 (*sarugaku* 猿樂) primitif, ou au moins d'emprunts faits à ce dernier ; et cette thèse n'est pas dénuée de probabilité.

son autorité. Dans quelle mesure cette influence s'est-elle exercée, c'est ce qui n'est pas encore bien déterminé. Un certain nombre des sujets qu'il traite sont d'origine chinoise : M. F. en cite quelques-uns, on en pourrait ajouter d'autres : *Tōbōsaku* 東方朔, *Shōjō* 猩々, *Taihei-Shōjō* 大瓶猩々, *Shakkyō* 石橋, *Sanshō* 三笑, *Kōha* 項羽, *Kwō-tei* 皇帝, etc., et surtout *Kantan* 邯鄲, sujet que le drame chinois a lui-même traité. Puis en beaucoup d'autres, les souvenirs de la Chine tiennent une grande place, par exemple dans *Zegai* 善界, *Kureha* 呉服, *Tōsen* 唐船, etc. ; plus nombreux encore sont ceux qui en citent les légendes et les poésies : on les trouve même dans des œuvres d'inspiration aussi purement japonaise que *Miidera* 三井寺, *Sumidagawa* 隅田川, *Ataka* 安宅, *Kinuta* 砧, etc. Il faut sans doute admettre aussi avec M. F. que la Chine a fourni au Japon le modèle du dialogue dramatique parlé. Mais la forme du *nō* dans son ensemble, la distribution des rôles, le chœur, les formes musicales, les danses, aussi bien que la manière brève, concentrée et stylisée pourrait-on dire, dont ils sont présentés, le mode beaucoup plus lyrique que dramatique de leur développement, paraissent bien appartenir en propre au Japon.

Le jugement que porte M. F. sur les *nō* « considérés comme drames et comme œuvres littéraires » (p. 387) paraît un peu sévère et même inexact. Tout d'abord, il ne faut précisément pas y chercher des « drames » au sens que nous donnons ordinairement à ce mot. Rêvés et écrits pour des lettrés et des délicats, par des moines bouddhistes qui dédaignèrent de les signer, d'une mise en scène dont la sobriété — ou l'absence, si l'on veut — déconcerte au premier abord, les *nō* sont essentiellement des œuvres lyriques, et les éléments dramatiques qui s'y rencontrent n'y sont que des occasions, des sources, des adjuvants du lyrisme. C'est si vrai que les chefs-d'œuvre du genre sont de ceux où il n'y a, pour ainsi dire, pas d'action ; il suffit de citer *Hagoromo* 羽衣, *Matsukaze* 松風, *Yuya* 熊野, *Yamamba* 山姥, etc. Et quand le théâtre, sortant de l'enceinte réservée où il avait pris naissance, devra, pour passionner la foule, animer l'action et mettre en relief le côté dramatique des sujets qu'il développera, le *nō* mourra de cette violence et de ce bruit.

Au point de vue littéraire, M. F. fait, après beaucoup d'autres, à la langue des *nō*, deux reproches qui se confondent en un, et qu'on est un peu étonné de trouver sous sa plume : d'abord l'abondance des jeux de mots ou plus exactement des mots à deux fins *kengōgen* 兼用言, et ensuite sa difficulté, qui du reste vient pour une bonne part de ces mêmes jeux de mots. Cette difficulté est réelle ; mais M. F. l'exagère sensiblement : « Même pour les plus instruits des Japonais, écrit-il, les paroles d'un *nō* restent une énigme à l'exécution. » De combien de livrets d'opéra n'est-on pas en droit d'en dire autant ? Ajoutons qu'ici très souvent les acteurs sont masqués, et l'énigme sera tout près de sa solution. Puis les Japonais, même simplement d'une instruction moyenne, sont habitués à ces jeux de mots dont fourmille leur poésie ; et enfin la lenteur plus grande du débit dans le chant et même dans le simple récitatif rend leur fréquence moins sensible, tout en atténuant la difficulté qu'ils peuvent présenter. Il suffit d'ailleurs d'assister à quelques représentations de *nō* pour s'assurer que la classe moyenne de la population les apprécie et les comprend. Mais il reste vrai que parfois ces jeux de mots sont sans intérêt et dégénèrent en un exercice de virtuosité qui sent la décadence. Il y aurait peut-être à tenir compte de ce fait au point de vue d'un essai de classement chronologique des textes.

On accuse encore les auteurs de pauvreté d'invention poétique, à cause de l'usage fréquent qu'ils font des allusions littéraires et des citations d'ouvrages plus anciens. C'est oublier la façon dont ils les utilisent, les commentent ou les encadrent. Elles n'ont certes pas pour but de faciliter la besogne de l'auteur. M. F. parle en particulier des *michiyuki*, « descriptions de voyages » ; lorsque dans *Ataka* par exemple, Yoshitsune et ses compagnons fuyant les embûches de Yoritomo, chantent les vers de Semimaru, le poète aveugle rejeté des siens, sur la barrière d'Ausaka, ce n'est pas que l'auteur veuille s'en faire honneur, ni qu'il cherche à esquiver la difficulté de la description de la colline ; ce n'est pas seulement un moyen élégant d'évoquer dans l'esprit des auditeurs l'endroit que sont censés traverser les fugitifs, et ceci

aurait déjà littérairement une certaine valeur ; c'est encore une comparaison qu'on suggère entre deux infortunes. La citation du *Kokinshū* qui s'enchaîne à celle-ci n'a pas seulement le mérite de rappeler le Hiei-zan, autre point remarquable de la route suivie par les voyageurs, mais elle parle aussi des printemps pleins de douleurs qui dans leurs brumes nous dérobent les lieux aimés. A propos de cet art évocateur et superposant ainsi les idées, les mots de plagiat et de pédantisme (p. 575) sont peut-être un peu gros. Et s'il se rencontre des cas où ils s'appliquent, il reste juste cependant de tenir compte à un genre de ses belles œuvres et de ne pas le juger uniquement d'après ses défaillances. Quant à ce qui concerne les emprunts presque textuels faits notamment au *Heike-monogatari*, c'est se méprendre sur leur nature que d'y voir de simples plagiats. Ces vieux récits si aimés, que des musiciens s'en allaient chantant sur les chemins en s'accompagnant sur la *biwa*, les auteurs des *nō* voulurent les mettre en scène, leur ajouter l'intérêt du dialogue et de l'action, le prestige de la danse, le charme d'un chant plus étudié et plus savant. C'est en somme le genre « pièce tirée d'un roman ». Le résultat en est plus ou moins heureux suivant les cas ; mais il est certain que la représentation d'*Ōhara-gokō* 大原御幸 par exemple, où il n'y a presque rien qui ne soit tiré littéralement de l'épisode de même nom dans le *Heike-monogatari*, et qui pour cette raison se prête particulièrement bien à la comparaison, produit une impression autrement profonde que la simple lecture du texte original. Et pour une part cette impression est due à l'art avec lequel sont utilisés, mis en œuvre, disposés sur un plan nouveau adapté à la scène, les éléments lyriques contenus dans ce texte.

Il faudrait aussi rabattre un peu de la sévérité dont M. F. fait preuve envers la célèbre Sei Shōnagon 清少納言 (p. 221-222). Le portrait qu'il en trace en fait une personnalité assez déplaisante : d'extérieur lourd, de mœurs légères, vaniteuse à l'excès, ivrognesse, incapable des affections de famille, voire quelque peu cynique et impie. Il lui reconnaît, il est vrai, une grande sincérité ; mais c'est peut-être insuffisant pour contrebalancer le reste et pour rendre raison de l'inaltérable affection que lui porta l'impératrice, la douce et aimante Sadako 定子. Vaniteuse certes elle le fut, de ses connaissances, de son instruction et de son esprit ; et ce fut sans doute son plus grand défaut. Autant que ses railleries et les vivacités de sa nature impressionnable et nerveuse, son orgueil ignorant tout ménagement contribua à susciter parmi les dames du palais des inimitiés qui la forcèrent à plusieurs reprises à s'éloigner de la cour, où cependant toujours l'impératrice la rappela. Ses mœurs furent au plus celles de son temps et d'une cour où régnait une étrange liberté ; et encore, si l'on a des raisons de lui supposer quelques aventures, on ne lui en connaît sûrement qu'une, celle qui finit de la façon plaisante que M. F. nous raconte (p. 227). Il lui arrive à la vérité de critiquer les bonzes qui s'embrouillent dans leurs prières ou la récitation des sūtras, ou de raconter quelque anecdote où ils n'ont pas le beau rôle : mais elle fait des pèlerinages et des retraites ; et le passage que cite M. F. (p. 226) se laisse entendre dans un sens un peu différent de celui qu'il veut lui donner. Sei Shōnagon fut-elle en effet une forte buveuse, « eine starke Sake-trinkerin » ? Les preuves qu'on en apporte sont bien fragiles. Parmi les « choses agréables », elle compte le fait de « boire un peu d'eau lorsqu'on s'éveille pendant la nuit » ; cela arrive en effet surtout aux buveurs : mais est-ce suffisant à établir la conclusion qu'on veut en tirer ? Et pourquoi oublier que la tenue des buveurs, leurs gestes et leurs mouvements pour échanger leurs coupes, sont décrits au nombre des « choses haïssables » ? Le *Naka-no* (ou *Chū-*) *kwambakki* 中關白記 prétend, il est vrai, que ce vice fut la raison qui fit renvoyer Sei Shōnagon de la cour ; mais on ne trouve par ailleurs aucune trace de ce renvoi. M. Fujioka Sakutarō 藤岡作太郎, dans son remarquable ouvrage sur la littérature de la période Heian, *Kokubungaku zenshi, Heian-chō hen* 國文學全史平安朝篇, déclare nettement que tout cela est fort douteux, et la majorité des auteurs modernes semble bien de cet avis. Et enfin les appréciations sévères de M. F. seraient-elles rigoureusement exactes, il manquerait un trait au portrait : Sei Shōnagon fut fidèle au malheur. Elle n'abandonna pas répudiée l'impératrice qui l'avait aimée au temps de sa puissance : elle fut des très rares qui ne coururent pas après la faveur du *kwambaku* et de sa fille, la nouvelle impératrice, mais s'efforcèrent

à consoler l'ancienne et à adoucir ses derniers moments (1). Puis isolée, sans appui, elle prit l'habit des nonnes bouddhistes et vécut d'aumônes sur les chemins du Shikoku 四國 et autour de Kyōto, tandis que Murasaki Shikibu, acclamée de la nouvelle cour, confiait à son journal que Sei Shōnagon écrivait somme toute peu correctement, était orgueilleuse, cherchait à se singulariser, aimait le plaisir, et qu'une telle femme devait faire une triste fin.

Ces quelques remarques n'empêchent pas que l'ouvrage de M. F. ne doive être tenu en haute estime : et leur but est surtout de montrer quel cas il convient d'en faire. Ce livre est indubitablement l'un des plus sérieux, des plus étudiés, des plus sûrs et des plus profitables qui aient été écrits sur le Japon.

N. Péri

J. Berjot. — *Le Japonais parlé avec des exercices de conversation.* — Paris, Leroux, 1907; 32 pp.

M. B. à qui nous devons déjà un court opuscule sur la langue annamite (3), nous en offre un second sur le japonais. Il faut répéter à son propos ce qui a été dit du premier. L'idée dont il s'inspire est bonne sans doute; sans doute aussi on trouve çà et là des remarques très justes et nettement exprimées, par exemple au sujet de la particule *wa* et de l'impersonnalité du verbe ; néanmoins la gageure tentée par M. B. est de celles qui ne sauraient se gagner, et l'ensemble de son travail est gâté par de nombreuses inexactitudes voire par des erreurs formelles.

Tout autant qu'à une connaissance imparfaite du japonais, elles sont imputables à l'insuffisance de la documentation. L'auteur ne cite et ne recommande que les grammaires de Seidel et de Courant, le petit travail de Raguet et Ono étant d'un genre spécial ; or en allemand la grammaire de Lange est fort supérieure à celle de Seidel, et en français celle de Balet eût mieux convenu à son objet que celle de Courant ; les auteurs anglais si universellement appréciés, Aston et Chamberlain, paraissent lui être inconnus, a fortiori les auteurs japonais. Il n'y a que cinq voyelles en japonais, et non six : on ne voit pas trop à quoi pourrait bien répondre *î* dont au reste l'auteur ne fait aucun usage. C'est à Seidel que M. B. emprunte ce système insoutenable de transcription « où *la plupart* des lettres muettes (?) sont remplacées par l'apostrophe » (p. 10) : ce qui le conduit à écrire *sh'chi*, et qui l'amènerait logiquement à *ts'z'ku* par exemple ; c'est à lui aussi qu'il doit les équivalents de prononciation incompréhensibles à des Français : « *ch* se prononce *tsch*, *sh* se prononce *sch* ». C'est sans doute à Courant qu'il doit les syllabes *di*, *ti*, *si*, *zi*, qu'il énumère p. 10, et qui relèvent d'un système de transcription qu'il ne suit pas, puisqu'il écrit partout *ichi*, *ji*, *shiroi*, etc., et qu'il ne parle pas de *tu*, *du* qui ne sauraient s'en séparer. Ces détails, encore que secondaires au point de vue grammatical, suffisent à faire douter de la compétence de M. B.

La suite ne dément pas ce commencement, et avec les sujets traités les erreurs deviennent plus graves. Nous apprenons que « notre proposition relative se rend par une proposition participe : *l'homme qui lit* se dit *l'homme lisant* » (pp. 11 et 20), que « seuls les pronoms personnels forment leur pluriel par l'adjonction au singulier de désinences spéciales » (p. 11) ; par contre, on ne nous dit rien du pluriel par redoublement. L'auteur ne s'est rendu compte ni du sens exact, ni du rôle, ni de la place de *mo* (et non *mō*), lorsqu'il est employé dans l'expression du comparatif ; il le confond avec *motto* (p. 16). C'est « noms de nombre » évidemment qu'il faut lire (p. 17) dans les phrases : « Les nombres d'origine chinoise...

(1) Cf. *Eigwa-monogatari* 榮華物語, *Toribeno no maki* 鳥邊野卷.
(2) Cf. *Murasaki Shikibu nikki* 紫式部日記.
(3) Cf. *B. E. F. E.-O.*, VII, p. 112.

Ces nombres japonais se placent après le nom qui les accompagne et qui ne peut être qu'un nom de chose. » Si limité que soit un manuel, il importait d'ajouter qu'ils peuvent aussi se placer avant ce nom en forme de régime, et d'indiquer la façon de compter autre chose que des choses, des personnes par exemple.

Le pronom et le verbe sont les deux points les plus mal traités. Donner *ano hito*, *ano onna* comme pronoms de la troisième personne (respectivement « il », « elle »), constitue une de ces erreurs que les japonologues d'occasion se repassent les uns aux autres depuis trop longtemps. Ces deux expressions sont composées chacune d'un adjectif démonstratif, qui pourrait avec autant de raison être *kono* ou *sono* que *ano*, et d'un substantif qui pourrait être — qui devra être — n'importe quel substantif japonais, suivant l'objet dont il sera question ; de plus *hito* s'entendant aussi bien des femmes que des hommes, il y a aucune raison de lui faire traduire « il » plutôt que « elle » et de l'opposer à *onna*. Le véritable pronom de la troisième personne est *kare* (1), remplacé il est vrai le plus souvent par un pronom démonstratif ou par une expression composée d'un adjectif démonstratif et d'un substantif quelconque ; *hito* et *onna* ne sauraient être que des cas particuliers.

Quant au verbe, il est absolument impossible d'en expliquer la conjugaison au moyen du radical, et sans parler des flexions de ce prétendu radical, généralement nommées bases. La conjugaison de *taberu* donnée comme modèle peut faire illusion ; mais il eût été impossible de conjuguer d'après ces principes le second exemple cité, *konomu*. M. B. donne dans un même tableau (p. 25), et sans établir aucune différence dans leur emploi, les désinences *ru*, *ta*, *yō*, etc., pour les verbes en *e*, et *u*, *(i)ta*, *ō*, pour les verbes en *i* ; s'il est exact que le radical *tabe* donne les formes *taberu*, *tabeta*, *tabeyō*, etc., le radical *konomi* devra donner par conséquent, et en vertu de cette règle que « dans la conjugaison simple on ajoute les désinences au radical lui-même » (p. 22), *konomiu*, *konomi(i)ta*, *konomiō*, etc. ; en réalité, il donne *konomu*, *kononda*, *konomō*, etc.

L'auteur a pensé sans doute que les voix causative et potentielle (2) compliqueraient trop son manuel ; mais pourquoi a-t-il également passé sous silence des modes aussi usités, aussi indispensables, que le conditionnel et surtout le participe ou gérondif ? Cette dernière omission est d'autant plus regrettable que la « proposition participe » devrait servir à traduire notre proposition relative, et que les exemples destinés à illustrer cette règle (p. 20) ne contiennent en réalité que le présent et le passé, *kuru*, *kita*, *tateta*, celui-ci du reste aussi inexactement traduit par « ayant-été-bâtie » que par « j'ai fait bâtir ».

N. Péri

Asie centrale

Dr E. Sieg. — *Neue Bruchstücke der Sanskrit-Grammatik aus Chinesisch-Turkistan.* (Sitzungsber. der k. pr. Akad. der Wiss., 1908, VIII).

M. Sieg, dont nous avons analysé un intéressant travail sur un manuscrit grammatical provenant des environs de Turfan (*supra*, VII, 145), vient de publier trois nouveaux fragments non du même manuscrit, mais du même traité, qui paraît bien avoir été la grammaire

(1) De la série *ware* « je, moi », *nare* « tu, toi », *kare* « il, lui », qui dérive elle-même d'une plus ancienne, *a* (= *wa*), *na*, *ka*; *nare* n'est plus employé qu'en poésie, *ware* et *kare* sont d'un usage courant.

(2) On pourrait y joindre les modes fréquentatif, optatif et restrictif ou concessif ; toutefois ils sont d'un emploi relativement assez rare, et cette raison peut légitimer leur omission.

sanskrite la plus répandue dans ces contrées. Le premier, trouvé à Murtuq, est écrit en çārada, au revers d'un xylographe chinois ; il contient les sūtras du *Kātantra*, 1, 1, 12-25. Le second, découvert à Sōrčuq, est un *pothī* mutilé de 49 ff., en brāhmī, et contenant, sauf quelques feuillets perdus, le premier livre du *Kātantra* (sandhi) ; le texte est accompagné d'un commentaire très simple présentant la plus grande ressemblance avec celui de Durga. Le dernier fragment est un feuillet, acheté par M. von Lecoq à Sängim Agiz ; comme le précédent, il est écrit en brāhmī et semble détaché d'un manuscrit du même commentaire ; il correspond à *Kātantra*, 2, 6, 41-47.

M. S. déclare qu'il ne peut se rallier à l'opinion, exprimée ici même, que le *Vyākarana* de Turfan n'est qu'un *textus amplior* du Kātantra. Mais ce n'est pas là une opinion, c'est un fait : la seule question est de savoir si ce *textus amplior* a été considéré comme un ouvrage distinct et connu sous un titre spécial. Je ne pense pas que M. Sieg en ait fait la preuve, et lui-même paraît s'en être rendu compte, car dans son nouvel article il n'est plus question d'*Indra-vyākarana*. Un autre problème est celui de l'âge relatif des deux textes : là aussi il semble prudent d'attendre de nouvelles données avant de conclure.

Les nouveaux fragments ont été étudiés avec le même soin que le premier et M. S. n'a pas ménagé sa peine pour mettre en relief tout ce qu'ils contiennent d'intéressant au point de vue grammatical ou paléographique. Nous souhaitons que de nouvelles trouvailles lui permettent de faire une lumière complète sur cette question de la grammaire sanskrite en Asie centrale.

L. Finot

F. K. W. Müller. — *Beitrag zur genaueren Bestimmung der unbekannten Sprachen Mittelasiens* (Sitzungsb. der k. p. Ak. der Wissensch., 1907, pp. 958-960).

Dans sa communication, M. Müller, rappelant une étude de M. Leumann (1) sur deux langues inconnues de l'Asie centrale, estime que l'une de ces deux langues doit être la langue des Tokhares ou Indoscythes. Il cite, dans sa discussion, un fragment en vieux-turc rapporté par la mission A. von Lecoq, dont je reproduis ci-dessous une partie, accompagnée de la traduction que M. Müller en donne.

Vaibazaki ariačintri bodisvt ksi ačari änätkäk tilintin toχri tilinča yaratmiš · Pratanirakṣit ačari toχri tilintin türk tilinča aqtarmiš maitrisimit nom bitigdä maitri bodisvt tuzït ingri yirintin yirtinčökä inmäk atly onunč ülüš nom tükädi.	« Est terminée la dixième section intitulée : La descente du Buddha Maitreya du ciel des dieux Tuṣita sur la terre, dans le saint livre Maitrisimit, traduit de la langue indienne en langue tokharienne par le *Vaibhāṣika* Aryacandra Bodhisattva kṣi (?) ācārya, et transporté de la langue tokharienne en langue turque par l'ācārya Prajñārakṣita. »

La langue tokharienne aurait donc servi d'intermédiaire aux Turcs pour la connaissance des livres bouddhiques. D'un texte que M. Huber m'a signalé, il résulte que les Turcs ont été aussi mis au courant de la littérature bouddhique par les Chinois et à une époque déjà reculée.

(1) *Zeitschr. der D. Morgenl. Ges.*, Bd LXI, Leipzig, 1907, pp. 648-658.

On lit en effet dans le *Tsö fou yuan kouei* 册府元龜 (k. 996, p. 5 r°) que, « à la fin de la période *wou-p'ing* 武平 (570-576), sous la dynastie des Ts'i septentrionaux (550-577), Lieou Che-ts'ing 劉世清, qui connaissait les langues des barbares, fut chargé par le dernier empereur de la dynastie de traduire le *Nirvāṇa sūtra* (*Nie p'an king* 涅槃經) qui fut ensuite envoyé au Khan des Turcs. Le vice-président du Secrétariat d'Etat (*tchong chou che lang* 中書侍郎) Li Tö-lin 李德林 en écrivit la préface. »

Je me suis reporté au *Pei Ts'i chou* pour chercher quelque renseignement au sujet du polyglotte Lieou; il eût été intéressant de savoir si l'on pouvait mettre à son actif d'autres traductions. Mais je n'ai trouvé le concernant que trois lignes à la fin d'un paragraphe (k. 20, *lie-tch'ouan*, p. 270). Il y est dit que son grand-père P'a-wei 拔魏 était *ts'eu che* 刺史 du tcheou de Yen 燕 et que son père Wei 魏 était *kouang lou ta fou* à ceinture d'or et de pourpre 金紫光祿大夫 (1); lui-même à la fin de la période *wou-p'ing* occupait la charge de *che tchong k'ai fou yi t'ong san sseu* 侍中開府義同三司(2).

On trouve ensuite dans le *Pei Ts'i chou* le passage du *Tsö fou yuan kouei* que j'ai traduit ci-dessus, ce qui n'a rien d'étonnant puisque cette encyclopédie a été compilée sur les histoires dynastiques; mais elle ne reproduit pas les quelques caractères de la fin du paragraphe; ils nous donnent la date approximative de la mort de Lieou Che-ts'ing qui survint pendant la période *k'ai-houang* 開皇 des Souei (581-601).

Quant à l'auteur de la préface de la traduction du *Nirvāṇa sūtra*, Li Tö-lin, c'est l'historien qui avait été chargé de préparer le *Pei Ts'i chou*, œuvre complétée, comme on le sait, par son fils, Li Pai-yo 李百藥 (cf. *Souei chou*, k. 42, *l. l.*, 1 r° et 8 r°; *Pei che*, k. 72, *l. l.*, 1 r°; *Kieou T'ang chou*, k. 72, *l. l.*, 1 r°; Giles, *Biogr. dict.*, n° 1210, 1182).

C. B. Maybon

Généralités et divers

Général L. de Beylié. — *L'architecture hindoue en Extrême-Orient*. Illustr. de Tournois et Doumenq. — Paris, Leroux, 1907; in-8°, 404 p.

L'ouvrage de M. de Beylié est un manuel de vulgarisation fort intéressant, dont l'abondante illustration constitue un répertoire très riche des formes d'art de l'Extrême-Orient indianisé. Nous y voyons avec plaisir rejeter franchement l'antiquité trop lointaine attribuée si longtemps par des écrivains mal informés aux arts indochinois. Nous sommes persuadé que le travail de M. de B. est appelé ainsi à rendre de grands services et nous espérons que par lui la confusion si regrettable entre l'art khmèr et l'art cham disparaîtra enfin en Indochine. Nous signalons également avec intérêt l'important et très nouveau chapitre sur la Birmanie et le curieux chapitre sur le Siam. Le premier offre une illustration considérable, généralement heureuse et

(1) Les *kouang lou ta fou* de droite et de gauche étaient du 2e degré, 1re classe; ceux qui portaient ceinture de pourpre et d'or étaient du 2e degré, 2e classe; une troisième catégorie, les *kouang lou ta fou* à ceinture d'argent et d'azur 銀青, appartenaient à la 1re classe du 3e degré (Cf. *Souei chou*, k. 27, 1 r° et 7 v°).

(2) Cf. Pelliot, *B. E. F. E.-O.*, III, p. 667, n. 7, et Vissière, *Revue du Monde musulman*, vol. IV, n° 2, p. 340, n. 1 et 2.

fort complète, car souvent coupes et plans viennent se joindre aux perspectives pour donner une idée exacte des édifices. Le second met aux mains du public une série de documents intéressants qu'il fallait autrefois chercher au fond des bibliothèques spéciales.

Maintenant que nous avons indiqué ce que nous trouvons de bon et parfois d'excellent dans son ouvrage, M. de B. nous permettra de dire ce que nous y trouvons aussi de défectueux : et d'abord le dogmatisme téméraire avec lequel il résout les problèmes les plus controversés. C'est ainsi qu'il affirme, p. 93, que « les monuments khmèrs furent construits par des architectes hindous ». Que l'origine de cette architecture soit hindoue, cela est hors de doute, mais de là à supposer une introduction directe, il y a loin, et en tous cas la question n'est pas tranchée. Telle conclusion de l'auteur étonne : « A partir du VI[e] et VII[e] siècles apparaissent brusquement dans tout l'Extrême-Orient (Chine, Japon, Indochine) les édifices dits à la chinoise, en briques et stuc (?), à toits superposés et crochets » (p. 396). Il serait infiniment plus sage de dire que les premiers documents que nous ayons sur cette architecture légère datent de cette époque ; rien ne prouve qu'elle ne soit fort antérieure : la perfection et le maniérisme de l'architecture en bois figurée dans les bas-reliefs du Bayon et de Java semblent indiquer, au moins pour ces deux pays, un bien long usage de ces formes. De même les monuments en bois du Japon qui remontent à cette époque et étaient l'œuvre de charpentiers coréens, élèves eux-mêmes des Chinois, sont d'une perfection qui suppose à cette architecture un long passé.

Mais le principal reproche que nous devons faire à M. de B. porte sur l'imprécision même de la méthode. Trop souvent une simple analogie remplace pour lui la déduction ; un léger « air de famille » (p. 174) lui suffit, pour édifier sur cette base inconsistante les rapprochements les plus hardis. Alors se suivent des spécimens d'art incohérents (pp. 174, 175), et l'on se demande pourquoi mille autres n'interviennent pas. Le clocher de Saint-Sernin à Toulouse figurerait à merveille entre les figures 157 et 158 : n'est-ce pas une tour à étages multiples ? tous les guides de touristes ne lui trouvent-ils pas un air chinois ? et n'aurait-on pas le droit d'en parler aussi bien que de l'église norvégienne du XI[e] siècle « en style indochinois » de la figure 56 ?

Une telle méthode amène à déclarer les « tours de Dieng (Java) de style cham ». C'est d'un mot trancher mille questions délicates ; en réalité nulle caractéristique sérieuse ne permet le moindre rapprochement : on s'en rendra compte sans peine en comparant les figures 303, 304 d'une part, 152, 153, 155 de l'autre. Cette méthode conduit aussi à ces suites incohérentes de formes, comme la série des *makaras* de la page 46. Suivre un tel motif dans ses variations inressantes est fort difficile, et des savants aussi distingués que feu Brandes ne s'y sont risqués qu'avec mille précautions : il faut avancer pas à pas, en fournissant une série de types aux transitions insensibles, dans un ordre chronologique impeccable : M. de B. donne tout à trac une série de figures sans nul rapport et s'embarrasse peu que les plus éloignées du type soient aussi les plus anciennes. Aussi retrouve-t-il ce makara au faîte des toitures norvégiennes (fig. 55, p. 47), sans tenir compte de la vieille comparaison si plausible avec les proues de navires scandinaves : il tient à son makara, il le trouve partout, et dans cette voie féconde, il ne peut plus s'arrêter. Que « l'archivolte flammée ne soit que la stylisation de l'épine dorsale à crochets du dragon » (p. 56), paraît déjà bizarre d'un art où le dragon n'existe pas plus que dans la nature ; le choix fait, pour établir cette thèse, de la figure 50, où le décor est nettement floral, complique encore la difficulté ; mais que cette archivolte flammée soit le « prototype des archivoltes à crochets du moyen âge » (p. 87), dont la filiation est si facile à suivre de la maigre volute des chapiteaux du XI[e] siècle aux crochets de garniture des grands gâbles de nos cathédrales, passe l'imagination. Il est vrai qu'un scrupule arrête M. de B. : « Cela ne prouve pas bien entendu qu'elles aient servi de modèle », dit-il, p. 87. Mais que reste-t-il alors, et en quoi sont-elles des prototypes ?

Prenons d'autres exemples. Toute civilisation un peu avancée invente le tour ; l'emploi de balustres tournés dans des architectures fort différentes ne permet donc d'établir entre eux

aucun rapport de filiation ; et l'erreur devient criante quand on enferme dans le même cadre des balustres ordinaires tournés et les balustres à plan multilobé si spéciaux du Cambodge (fig. 14). Il faudrait nous montrer un balustre de cette section si particulière dans un autre art, pour qu'un rapport de parenté devînt possible. Simple rencontre encore dans deux toitures de chaume l'acuité de leur angle : elle est commandée par un besoin unique d'écoulement rapide des pluies violentes. Il n'y aurait filiation probable que si l'on trouvait ce toit à pentes aiguës dans un pays sec ; mais il est vain, pour des climats analogues, de comparer un toit aigu à pignon au toit également aigu d'une hutte ronde (fig. 89 et 90), quand rien de spécial n'y marque par ailleurs un rapport réel.

La même imprécision se retrouve dans les définitions et les termes adoptés. Qu'est-ce que ces « fenêtres à vantaux » de la page 65, qui « sont des baies sans vitres, munies de stores rigides en bois » ? Toute fenêtre n'est-elle pas une baie, qu'elle ait des vitres ou non, et un vantail n'est-il pas par essence même mobile ? Bien que M. de B. nous prévienne que les « toits à la chinoise » peuvent avoir été empruntés par la Chine à l'Inde (p. 45), le terme n'en est pas moins fort mal choisi et peut faire naître dans cette question déjà ardue mainte confusion. La Chine semble d'ailleurs dans certains cas l'avoir préoccupé outre mesure : il trouve son influence au vieux portique de Sanchi, aux piliers du Mont Abou, « manifestement chinois » (p. 26). Et l'on se demande pourtant comment un moyen de construction aussi spécial se serait si bizarrement et si fidèlement transporté d'un bout de l'Asie à l'autre, sans qu'aucune caractéristique de décor l'ait accompagné. Puisqu'on trouve ces formes aux origines de l'art en Inde, avant de les voir en Chine, pourquoi ne pas croire que, nées dans l'Inde, elles s'y sont développées normalement ? Reconnaissons du reste que sur ce point M. de B. a senti lui-même la faiblesse de son système. Ce que nous ne pouvons comprendre, c'est qu'il dise (p. 82) que l'art cambodgien actuel est « du genre chinois ». C'est oublier toutes les curieuses survivances de formes et de dispositions des édifices actuels : lignes et décorations ne jureraient pas dans les bas-reliefs d'Angkor ; elles n'ont aucun rapport avec celles des pagodes que les Chinois ont construites de nos jours à Phnom-Penh même.

Nous ne quitterons pas cette question sans discuter la nouvelle interprétation des colonnes en cercles concentriques des dagobas de Ceylan. M. de B. rejette presque dédaigneusement l'hypothèse plausible de Fergusson ; mais c'est pour proposer à la place une thèse beaucoup plus improbable. L'argumentation nouvelle porte sur la présence de tenons et de mortaises aux chapiteaux des colonnes : M. de B. conclut de leur présence à l'existence d'une toiture complète. Mais il faut convenir qu'on voit mal un stûpa émergeant à peine d'un hall circulaire : cette disposition architecturale est presque irréalisable d'ailleurs sur des fûts aussi grêles, et ne peut être admise sans le secours de textes ou de représentations anciennes. Tenons et mortaises s'expliquent au contraire fort bien dans le système de Fergusson par la présence nécessaire de traverses de bois étrésillonnant ces fûts minces, incapables par eux-mêmes, comme ils l'ont montré depuis, de conserver leur verticalité, surtout si le moindre décor venait s'y attacher.

Une certaine hâte se trahit dans la composition de l'ouvrage par des lapsus trop fréquents (dates fausses, p. 210 ; renvois inexacts aux figures, p. 262, 296, etc. ; répétition des mêmes dessins, fig. 174 et 219 ; négligences étranges : le Čandi Sari donné dans le texte comme en briques, p. 351, quand un dessin le montre en pierre à la page suivante, fig. 327).

L'illustration, souvent excellente, est parfois déplorable, et je doute que M. Fournereau puisse reconnaître un de ses beaux clichés dans la fig. 95, comme notre regretté Carpeaux eût eu peine à retrouver sa jolie vue de la grande tour de Mĭ-son dans la fig. 153, malgré l'unique correction que donne la note de la page 173. Pourquoi aller chercher une vieille et exécrable lithographie, qui, si je ne me trompe, figure sur la couverture du vieux Bōrōbudur de Leemans, pour représenter ce monument, quand une excellente photographie en est donnée ensuite, fig. 301 ? De même il est regrettable d'avoir emprunté à de piètres dessins au trait les exemples des bas-reliefs que donnent aujourd'hui, avec une exactitude bien supérieure, de nombreuses photographies. L'inconvénient est plus grave, lorsqu'une mauvaise illustration

remplace une photogravure et est donnée comme telle (fig. 3, 118, 302). L'utilité de restitutions comme celle de la fig. 108 paraît au moins contestable. Le bas-relief de la fig. 107 est plus clair que la restitution malheureuse de la fig. 108 et montre, dans son tracé conventionnel, une terrasse importante que la restitution néglige. Me sera-t-il permis de protester contre la déplorable transformation de mes relevés de Pō-Nagar de Nhatrang (fig. 152), dont la trop grande honnêteté de l'auteur me force d'accepter la cruelle responsabilité ? Le dessinateur a été jusqu'à figurer une porte bourgeoise entre les deux piédroits de la baie d'entrée, qui dans tout l'art cham se montre libre, erreur qu'il réédite dans les figures 118 et 120.

M. de B. déclare (p. 74) que tous les peuples de l'Indochine sont « à peu près de même race, ayant un fond aborigène et mongol » : nous abandonnons cette affirmation au jugement des ethnologues, commes nous laissons aux philologues le soin de discuter l'origine du mot Bassac (p. 122), qui semble rappeler certaines étymologies à jamais fameuses.

Est-il besoin de dire qu'en présentant ces quelques critiques, notre intention n'était nullement d'être désagréable à un homme aussi généreusement dévoué aux études indochinoises et aux intérêts de l'archéologie ? Nous avons voulu seulement mettre en garde les lecteurs contre les erreurs d'un livre qui est appelé à se trouver en Indochine entre toutes les mains et qui, à tant d'égards, mérite le meilleur accueil. Cet excellent ouvrage de vulgarisation contribuera à détruire bien des erreurs encore répandues dans le grand public, et que les travaux, nécessairement trop peu connus, des spécialistes n'ont pas réussi à déraciner : il en contient à son tour quelques-unes, que nous n'avons pas voulu laisser s'accréditer, et que nous s rions heureux de voir disparaître dans une édition nouvelle.

L'appendice de M. Duroiselle, « Précis de l'histoire de Pagan », est trop rapide et trop hors de nos propres études pour que nous en rendions compte. Disons seulement qu'il a le mérite d'être clair et de poser nettement les questions sans les résoudre avec trop de hâte.

H. Parmentier

CHRONIQUE

Indochine française

Ecole française d'Extrême-Orient. — M. Alfred Foucher a été nommé maître de conférences de langue et littérature sanskrites à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, en remplacement de notre regretté collaborateur, M. Victor Henry. Il a donné pour compter du 1er novembre sa démission des fonctions de Directeur de l'Ecole, qu'il avait remplies avec distinction pendant deux années.

— MM. Cl. E. Maitre, directeur *p. i.* de l'Ecole, et Paul Pelliot, professeur de chinois, ont été nommés correspondants du ministère de l'Instruction publique.

— M. Edouard Huber, professeur de chinois, est revenu en octobre de sa mission d'études en Chine ; il en a rapporté quelques précieux ouvrages chinois, tibétains et mongols.

— M. Jules Bloch, pensionnaire de l'Ecole, a été chargé d'une nouvelle mission d'études linguistiques aux Indes anglaise et française.

— M. Noël Péri, pensionnaire de l'Ecole, a été chargé d'une mission d'études au Japon.

— M. Edouard Chavannes, professeur au Collège de France, membre de l'Institut, à l'issue de son voyage d'exploration archéologique en Chine, dont on trouvera plus loin le compte rendu, a fait un séjour d'un mois en Indochine. En compagnie de M. Maitre, il a visité successivement Hanoi et les environs, Hué, Saigon, Phnompenh et Angkor.

— M. A. Tanquerey, commis des Services civils, qui remplissait les fonctions de secrétaire-comptable de l'Ecole, a été remis le 17 juillet à la disposition de M. le Résident supérieur au Tonkin.

— M. Charles B. Maybon, licencié ès-lettres, directeur de l'Ecole Pavie, a été, sur la présentation de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, agréé comme stagiaire à l'Ecole française d'Extrême-Orient pour compter du 1er septembre ; il a été chargé en outre des fonctions de secrétaire-bibliothécaire de l'Ecole.

— M. le commandant E. Lunet de Lajonquière a été chargé d'une nouvelle mission archéologique au Cambodge, ayant pour objet l'inventaire des monuments situés dans les provinces récemment rétrocédées et l'étude de l'organisation d'un service des antiquités cambodgiennes. Il s'est mis en route pour le Cambodge le 9 novembre. Les lieutenants Buat et Ducret ont été adjoints à sa mission en vue de l'exécution de travaux géodésiques et topographiques dans la région d'Angkor.

— M. Jean Commaille, commis des Services civils, ancien secrétaire de l'Ecole, a été chargé par M. le commissaire-délégué de Battambang de procéder aux premiers travaux de débroussaillement d'Angkor.

— Un arrêté du 25 septembre, rendu sur la proposition du Directeur de l'École *p. i.*, a mis annuellement à la disposition du Ministre de l'Instruction publique une somme de 6000 francs pour être affectée à l'entretien d'une chaire d'histoire et de philologie indochinoises au Collège de France. Le titulaire de cette chaire sera chargé en outre des fonctions de représentant de l'École à Paris.

Bibliothèque. — Grâce à l'obligeance de M. le Résident supérieur en Annam, nous avons reçu du gouvernement annamite copie de divers ouvrages du Nội-các 內閣, et un exemplaire des Annales de Kiến-phúc 建福, le *Đại nam thật lục chính biên đệ ngũ kỉ* 大南寔錄正編第五紀.

— M. Pouymayou, directeur général *p. i.* des Finances et de la Comptabilité, nous a fait don des années 1865, 1870, 1871, 1872, 1873, 1874 et 1876 du *Courrier de Saigon*, qui était alors le journal officiel de la Cochinchine.

— M. le capitaine Baulmont nous a fait don de *La Cochinchine en 1881*, par G. Favre. Paris et Rochefort, 1881.

— M. Thurston nous a adressé gracieusement un certain nombre de numéros du *Bulletin of the Madras Government Museum*.

— Madame J. B. Carpeaux nous a fait don d'un exemplaire du journal de route de son fils, notre regretté collaborateur Charles Carpeaux, qu'elle vient d'éditer sous le titre de *Les ruines d'Angkor, de Duong-duong et de My-son*. Paris, Challamel, 1908.

— M. Duranton, président de la Commission municipale de la ville de Saigon, nous a envoyé la série des budgets de la ville de Saigon (années 1897, 1898, 1899, 1900, 1902, 1903, 1904, 1905, 1906, 1907 et 1908).

— Nous avons reçu du directeur de l'Instruction publique aux Indes néerlandaises les ouvrages suivants :

J. Alb. T. Schwarz. *Tontemboansche Teksten*. Leide, Brill, 1907, 3 vol.
G. A. J. Hazeu. *Gajösch-Nederlandsch Woordenboek*. Batavia, 1907.
M. Joustra. *Karo-Bataksch Woordenboek*. Leide, Brill, 1907.

— Nous avons pu obtenir, grâce à M. Agen, résident de Hà-tiên, une copie de la biographie de Mạc Cửu conservée dans cette province, *Mạc thị gia phổ* 莫氏家譜.

— M. H. Lantenois, directeur du Service géologique de l'Indochine, nous a remis les premières publications de son service :

Résultats de la mission géologique et minière du Yunnan méridional (*septembre 1903-janvier 1904*) [par MM. Lantenois, Counillon, Mansuy, Zeiller et Laurent]. Extrait des *Annales des Mines*, livraisons de mars et d'avril 1907.

Capitaine G. Zeil. *Contribution à l'étude géologique du Haut-Tonkin* (*feuilles de Thât-khê, de Pho-binh-gia et de Loung-tchéou*). Extrait des *Mémoires de la Société géologique de France*, IVe série, t. I, nº 3 ; 1907. — *Contribution à la Géographie tectonique du Haut-Tonkin* (*feuilles de Thât-khê, de Pho-binh-gia et de Loung-tchéou*). Extrait des *Annales de Géographie*, t. XVI, 1907.

— Notre collaborateur, le commandant Bonifacy, nous a remis une collection de vocabulaires, recueillis par lui, des langues parlées dans la haute région du Tonkin.

— M. Ed. Chavannes nous a rapporté de son voyage en Chine une collection considérable d'estampages : 1 pierre gravée des Wei du Nord, de la 5e année *tcheng-kouang* 正光 (523) ; — 1 bas-relief de l'époque des Han, provenant de Ts'iao-tch'eng ts'ouen 焦城村, sous-préfecture de Kia-siang 嘉祥 (Chan-tong) ; — un lot d'inscriptions provenant du *Houa-yue miao* 華嶽廟, dans la localité du même nom, à l'Est de Houa tcheou 華州 (Chàn-si) ; — 25 inscriptions de la tombe Tchao-ling 昭陵 à Li-ts'iuan hien 醴泉縣 (Chàn-si) ; —

5 inscriptions juives de K'ai-fong fou ; — un lot d'inscriptions du *Chao-lin sseu* 少林寺, dans la sous-préfecture de Teng-fong 登封 (Ho-nan) ; — 3 inscriptions modernes de T'ai-yuan fou 太原府 (Chan-si) : l'une d'elles qui représente un caractère magique, se trouve devant le temple *Kieou-sien* 九仙寺 ; les deux autres, qui reproduisent des traités de morale populaires, proviennent du temple *Siao-wou-t'ai* 小五臺寺 ; — 1 inscription joutchen de K'ien tcheou 乾州 (Chàn-si), datée de la 12e année *t'ien-houei* 天會 (1134) ; — un lot d'inscriptions provenant de la grande mosquée 大寺 à Si-ngan-fou ; — un lot d'inscriptions provenant de la mosquée *Lou-ts'eu* 陸次 à Si-ngan-fou ; — la stèle du Cheng-kiao-siu 聖教序 dans le Grand *Yen-t'a sseu* 大雁塔寺 (ancien *Ts'eu-ngen sseu* 慈恩寺), près de Si-ngan-fou ; — 2 stèles conservées dans le yamen du trésorier provincial à Si-ngan-fou (carte du Houang-ho ; inscription du temple familial de Kouo Tseu-yi ; — 1 stèle gravée représentant le *k'ouei-sing* 魁星 : cette stèle est placée à l'entrée du *Ming-tch'en ts'eu* 名臣祠, dans l'enceinte du *Pei-lin* 碑林 à Si-ngan-fou ; — enfin la collection complète des inscriptions du *Pei-lin* 碑林 ou « Forêt des Stèles » à Si-ngan-fou.

M. Chavannes nous a rapporté également une intéressante collection d'images populaires imprimées.

— Le gouvernement des Indes britanniques nous a adressé un exemplaire du magnifique album de M. Henry Cousens, *Portfolio of Illustrations of Sind tiles*. Londres, Griggs, 1906, in-f°.

— Nous avons reçu de leurs auteurs les ouvrages suivants :

Général L. de Beylié. *Prome et Samara. Voyage archéologique en Birmanie et en Mésopotamie*. (1er fascicule des *Publications de la Société française des fouilles archéologiques*). Paris, Leroux, 1907. — *Fouilles à Prome (Birmanie)*. Extrait de la *Revue Archéologique*, 1907.

Colonel E. Diguet. *Les Annamites. Société. Coutumes. Religions*. Paris, Challamel, 1906. — *Annam et Indo-Chine française*. Paris, Challamel, 1908.

Hoàng-đạo-Thành 黃道成. *Việt sử tân ước toàn biên* 越史新約全編. Hanoi, 2 vol. — *Việt sử tứ tự* 越史四字.

A. M. T. Jackson. *Method in the study of Indian antiquities*. Bombay, The Times Press, 1907.

A. Meillet. *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*. 2e édition. Paris, Hachette, 1907.

Nguyễn-công-Hòa. *Projet de Nouvel Alphabet Annamite (emprunté immédiatement de l'alphabet français). Prononciation et Accent Cochinchinois*. Saigon, Imprimerie Saigonnaise, 1907.

E. Nordemann. *Syllabaire annamite*. Huế, 1907.

Rev. Timothy Richard. *Guide to Buddhahood, being a standard manual of Chinese Buddhism*. Shanghai, Christ. Literat. Soc., 1907.

L. Wieger. *Textes philosophiques*. Ho-kien-fou, 1906-7, 2 vol.

Musée. — Nous avons acquis trois statues bouddhiques laotiennes, dont l'une, en bronze doré, qui représente un « Buddha qui marche », est particulièrement intéressante.

— Le lieutenant colonel Friquegnon, chef du Service géographique, nous a adressé de la part du capitaine Allouchery un fragment d'inscription trouvé par lui au Khum Moha Lampang, temple khmèr de dimensions minimes qui s'élevait au sommet du Phnom Merea Prou (200 mètres ; province de Phnom Sruoch) et dont il reste à peine quelques vestiges. Cette inscription est gravée sur une dalle de microgranite vert rubéfié à la surface, et mesurant,

dans son état actuel : long. 0 m 50, larg. : 0 m 25, épaiss. : 0 m 11 ; elle est ébréchée sur tout son pourtour, et porte 9 lignes d'écriture sur chaque face. Les fragments manquants n'ont pas été retrouvés sur place.

Signalons à ce propos que le capitaine Allouchery nous a adressé un rapport très détaillé et accompagné de cartes sur les vestiges archéologiques relevés par sa brigade topographique au cours de la campagne 1906-1907. Ces données seront utilisées dans l'Inventaire des monuments du Cambodge.

*
* *

— La seconde session du Conseil de perfectionnement de l'Enseignement indigène a eu lieu à Saigon du 4 au 9 décembre 1907 (1). A la séance d'inauguration, qui a été présidée par M. le Gouverneur général, M. Gourdon, Directeur général de l'Instruction publique, a exposé les résultats obtenus à la suite des débats de la première session, principalement en Annam et au Tonkin. Les rapporteurs des différents Comités locaux ont fait connaître la situation exacte de l'Enseignement dans leurs pays respectifs.

En Annam on s'est occupé surtout de répandre la connaissance du *quốc-ngữ* parmi les fonctionnaires de l'Enseignement indigène. Du 5 août au 5 novembre ils ont été réunis à cet effet au chef-lieu de chaque province. D'après le rapporteur, les résultats auraient été excellents, et les professeurs auraient profité de l'enseignement qui leur a été donné « à un point qui les a surpris eux-mêmes ». Encouragée par ce succès, l'Administration locale a prescrit à ces professeurs de retour dans leur circonscription d'enseigner le *quốc-ngữ* aux maîtres d'école des villages.

Une mesure plus importante encore a été la création à Huế d'un ministère de l'Instruction publique, qui a été confié à M. Cao xuân-Dục 高春育, directeur du bureau des Annales. Cette création est le prélude de toute une organisation constituant l'Instruction publique en service distinct et indépendant des autres services indigènes.

Du rapport de M. Prêtre sur la situation au Tonkin, nous extrayons les passages suivants :

« L'Administration a laissé libre les communes de recourir à la combinaison financière qu'elles jugeraient la plus avantageuse pour faire face aux dépenses de l'enseignement (du premier degré). Dans tel village, le maître d'école pourra donc recevoir une solde, si ce village n'a que peu de rizières communales, dans tel autre, au contraire, une part de rizières, si le village possède une quantité suffisante de communaux.

« Guidée par cette même préoccupation de s'immiscer le moins possible dans les règlements intérieurs des villages, l'Administration a laissé aux autorités communales le soin de choisir leurs maîtres : elle s'est simplement contentée d'exiger que ces maîtres soient agréés par elle, afin que son contrôle puisse s'exercer avec efficacité.

« Avant d'aller plus loin, il est nécessaire de mentionner ici les difficultés qu'a suscitées la mise en application de ces mesures, ou tout au moins de celles relatives au paiement de la solde des maîtres d'école. Dans la zône suburbaine de Haiphong, tous les villages avaient passé des contrats réguliers avec les maîtres d'école : ceux-ci avaient droit presque partout à un certain nombre de « mẫu » de rizières communales. Mais une enquête faite à la suite de réclamations nombreuses formulées par ces maîtres a démontré que les rizières qui leur avaient été concédées n'étaient pas cultivables. L'Administration a pensé qu'il pourrait être

(1) Cf. *Gouvernement général de l'Indo-Chine. Conseil de perfectionnement de l'Enseignement indigène. Deuxième Session. Saigon. Décembre 1907.* Saigon, Coudurier et Montégout, 1908, in-4°, 71 p.

remédié à cet état de choses, en allouant à tous les maîtres une solde payée en espèces et en faisant rembourser par les communes les dépenses qui résulteraient de ce chef. La Chambre consultative indigène, consultée à ce sujet, a émis à l'unanimité l'avis que cette dernière mesure était seule praticable.

« L'Administration va donc être amenée à modifier les mesures qu'elle avait édictées dans le but de s'immiscer le moins possible dans les affaires intérieures des communes, et à décider que celles-ci devront ajouter au chapitre « Dépenses » de leurs budgets, celles résultant du paiement de la solde du maître d'école, dont le montant sera versé directement par la commune dans la caisse du percepteur, et par suite payé à l'intéressé par l'intermédiaire de l'Administration.

« Le recrutement des instituteurs une fois fixé, l'Administration devait prendre des dispositions afin d'assurer le plus rapidement possible l'exécution du programme d'études qui fait l'objet de l'arrêté du 16 novembre 1906, tout au moins en ce qui concerne l'enseignement du premier degré, celui dont la mise à exécution présentait un intérêt immédiat.

« A cet effet, à la date du 30 juillet 1907, un arrêté du Résident supérieur au Tonkin créait, dans les deux centres de Hanoi et de Nam-định, (en conformité d'ailleurs avec un vœu émis par le Comité local de perfectionnement de l'Enseignement indigène), des cours normaux destinés aux maîtres d'école de villages. Le local réservé à Nam-định pour ces cours ayant été par la suite mis à la disposition de l'administration des Douanes, les 100 élèves-maîtres installés à Nam-định ont été dirigés sur Hanoi. Ont été désignés pour suivre ces cours, par groupe de deux cents, les maîtres d'école des dix plus grandes provinces du Tonkin, savoir : Hà-đông, Bắc-ninh, Hải-dương, Sơn-tây, Vĩnh-yên, Nam-định, Thái-bình, Ninh-bình, Hà-nam, Hưng-yên. — Ces maîtres, tous munis de contrats réguliers, suivent les cours pendant cinq mois, c'est-à-dire le temps nécessaire pour leur permettre d'avoir des idées générales sur les nouvelles méthodes qui doivent être suivies dorénavant dans l'enseignement indigène. A la fin de leur stage et après avoir passé un examen de fin de stage, ils sont renvoyés dans leurs villages où ils pourront à leur tour faire profiter de leurs acquisitions non seulement leurs élèves, mais encore leurs collègues des villages voisins qui, pour un motif ou un autre, n'auraient pas pu suivre les cours normaux. A leur départ, ils seront remplacés par d'autres, et de cette façon, dans un espace de temps relativement court, chaque province importante du Tonkin possédera des maîtres d'école de village capables d'enseigner d'après les nouvelles méthodes et d'aider puissamment l'Administration dans le travail de réformes qu'elle a entrepris.

« Les examens de fin de stage auront lieu dans le courant de janvier prochain, et aussitôt après les fêtes du Têt annamite, un deuxième groupe de deux cents maîtres d'école viendra suivre les leçons professées au cours normal de Hanoi. »

M. Prêtre signale aussi l'ouverture à Hanoi d'une « école modèle de caractères » comprenant 3 divisions, qui correspondent aux 3 degrés de l'enseignement indigène. D'autre part un bureau de rédaction des manuels en caractères a été installé à la Résidence supérieure. Le Comité du Tonkin a de plus présenté et fait adopter au Conseil des vœux tendant aux rajeunissement des cadres de l'Enseignement indigène et à la spécialisation dans leurs fonctions des agents de cet enseignement : on leur accorderait un relèvement de solde et des grades de mandarinat équivalents à ceux des mandarins de l'ordre administratif et pouvant même s'élever jusqu'à la 2e classe du 1er degré.

La Cochinchine demandait la création à Saigon d'un établissement d'enseignement primaire supérieur, où les élèves annamites, à leur sortie du Collège Chasseloup-Laubat, pourraient poursuivre pendant quatre nouvelles années des études d'un degré supérieur. Le Conseil s'est borné à exprimer le vœu que le cours des études au Collège Chasseloup-Laubat soit divisé en deux cycles, l'un de 3 années, l'autre de 2. En plus le vœu a été émis qu'une section de l'Université indochinoise soit installée à Saigon. Il est intéressant de signaler que les Annamites de Cochinchine ont protesté vivement contre toute restriction de l'enseignement du français, et que le Comité local s'est prononcé contre la rédaction en caractères d'un

manuel de morale : mais le rapporteur a donné de cette décision des raisons un peu inattendues. Le Comité, a-t-il dit, « repousse les caractères parce qu'ils ne sont plus employés en Cochinchine, où les rares maîtres qui les enseignent, ou sont censés les enseigner, dans quelques écoles de villages, sont des ignorants qui ne connaissent que le bas chinois (?) ; parce que la Chine elle-même tend à remplacer son écriture idéographique par des caractères romains (?) ; enfin parce que l'enseignement des caractères tendrait à rapprocher la race annamite de la race chinoise (?). »

Le Comité local du Cambodge s'est préoccupé d'utiliser le mieux possible l'enseignement donné par les bonzes. Il a « décidé », nous apprend M. Fontaine, « que les bonzes seraient invités par les autorités cambodgiennes et par celles du Protectorat à donner à leurs élèves des monastères une instruction plus complète que celle qu'ils leur donnent actuellement. On sait qu'en ce moment on apprend seulement dans les pagodes la lecture et l'écriture des caractères khmêrs, et encore les exercices de lecture ne portent-ils que sur des sujets se rattachant principalement à la religion. Des principes de morale excellents sont évidemment contenus dans les *Satras*. Mais, d'autre part, l'enseignement de l'arithmétique et de la géographie qu'il faudrait répandre a été jusqu'ici totalement négligé. Le Comité a pensé qu'il y avait là une défectuosité à laquelle il convenait de porter remède. Il y a, d'après des statistiques que nous sommes autorisés à croire exactes, 15 000 pagodes au Cambodge. En admettant que 10 élèves, en moyenne, fréquentent chacune d'elles, nous obtenons un total de 150.000 enfants ou adultes qui pourraient suivre des cours un peu plus complets. Le Comité a donc estimé qu'il ne fallait pas dédaigner cet élément de propagande scolaire que nous offrent les pagodes. . . . Dans les pagodes, l'enseignement serait donné dans la langue du pays, exclusivement. Il comporterait, outre la lecture et l'écriture, des notions de calcul, de géographie et de morale, des principes d'hygiène, des leçons de choses, la connaissance des grands faits de l'histoire nationale et enfin la rédaction d'une lettre ou la narration d'un fait en style très simple. » Ces idées très sages ont naturellement été adoptées par le Conseil : mais il ne semble pas qu'on ait jusqu'ici une idée bien claire des moyens à employer pour atteindre ce but.

M. de la Brosse a dit des choses fort intéressantes sur l'enseignement au Laos. Suivant lui, les populations taï du Laos seraient plus instruites que certaines populations de l'Indochine dont la situation économique est beaucoup plus favorable : « C'est que dans les grandes plaines qui avoisinent les bords du Mékhong, occupées par les populations laotiennes, tous les indigènes passent par les innombrables pagodes, dont le chiffre surprend tout d'abord, mais s'explique quand on sait que ces pagodes ne sont pas seulement des monastères, mais aussi des écoles, des lieux de refuge ou d'asile temporaires, pour les misérables ou pour tous les éprouvés de la vie. Coulis, riches ou pauvres, enfants de toutes les classes de la société, depuis les plus humbles jusqu'aux fils du roi lui-même, s'y trouvent mêlés, soumis à un même régime, et dans une véritable égalité démocratique. Les seuls privilèges accordés aux indigènes laotiens, à leur sortie des pagodes, sont les qualificatifs qu'ils sont autorisés à adjoindre à leurs nom suivant le nombre de séjours faits à la pagode : *sieng*, quand ils ont fait un seul séjour ; *thit*, quand ils ont fait deux séjours ; *tian*, quand ils ont fait trois séjours. Ces qualificatifs précèdent le nom : *sieng Kheo ; thit Kham baou ; tian Souk.* » Aussi le rapporteur est-il d'avis qu'il est impossible « de méconnaître l'importance du rôle joué ainsi par la pagode dans l'enseignement public, et qu'il serait fou, dans un pays qui dispose d'aussi peu de ressources budgétaires que le Laos, de se passer des services d'une institution qui assure déjà la connaissance de la lecture et de l'écriture à tous les enfants mâles, et dont il suffirait de perfectionner l'enseignement pour que fût réalisée, sans frais, dans l'instruction publique, une grande part des progrès désirables. » Le Siam nous a du reste donné l'exemple de la méthode à suivre. « La cour de Bangkok a pensé que le procédé le plus simple et le plus économique était d'appeler à Bangkok des bonzes des principales pagodes auxquels on apprendrait les connaissances que ces professeurs religieux seraient ensuite chargés d'enseigner à leurs élèves. Sans doute on peut critiquer cet enseignement, affirmer qu'il restera

inférieur à un enseignement donné par des laïques, en raison du temps consacré notamment aux exercices religieux », mais M. de la Brosse n'en est pas moins convaincu qu'on peut obtenir des bonzes laotiens beaucoup plus qu'on ne le croit d'habitude et qu'on exagère fréquemment l'importance des devoirs religieux auxquels ils sont assujettis. « Je puis affirmer qu'au Laos l'accomplissement de ces devoirs leur laisse encore d'amples loisirs. C'est ainsi que le *satou* de Vat Mai est devenu, à Luang-Prabang, un très habile horloger qui a formé de nombreux élèves dans la pratique de son art. Le temps consacré à l'horlogerie eût pu parfaitement être employé par ce religieux à un enseignement moins limitativement professionnel. » La meilleure solution serait donc de nommer une commission de personnes compétentes qui procéderait à la rédaction d'un manuel à l'usage des écoles de pagodes et de réunir des bonzes à Luang-Prabang, à Vientiane et à Bassac, pour leur enseigner, sous la direction de professeurs français, les matières contenues dans le manuel. Des vœux en ce sens ont été émis par le Conseil.

— La question de la réforme du *quốc ngữ* est revenue devant le Conseil. On se souvient que dans sa première session le Conseil avait voté une réforme qui avait même été sanctionnée par un arrêté : cet arrêté ne fut jamais appliqué. A la session de 1907, seul le délégué de l'Annam est resté fidèle au principe de la réforme : mais il était manifeste que la plupart des membres étaient effrayés de leur audace de l'année précédente, et il ne se trouva personne pour discuter les extraordinaires considérants que M. Diệp-văn-Cương présenta à l'appui de sa motion en faveur du *statu quo*. Il faut lire, p. 55 des Procès-verbaux, l'histoire, selon M. Diệp-văn-Cương, de la création du *quốc ngữ*, inventé par « les curés indigènes », et basé sur la méthode chinoise des deux caractères, dont le premier donne l'initiale et l'autre la finale : cette absurde histoire fait plus honneur à l'imagination et au nationalisme de M. Diệp-văn-Cương qu'à son sens critique et philologique. Finalement, le Conseil s'est arrêté à la constitution d'une commission permanente qui se réunira en assemblée plénière une fois l'an : « les propositions approuvées par cette commission seront soumises à l'examen du Conseil ; celles que le Conseil aura adoptées seront inscrites sur une liste unique de tolérances orthographiques admises dans les examens publics et dans l'enseignement ». Cette solution n'est transactionnelle qu'en apparence. En réalité, elle implique une méprise complète sur la question du *quốc-ngữ* : il n'y a en effet aucun rapport entre des « tolérances orthographiques » et la « réforme d'un système de transcription ». Prenons un seul exemple. Celle des modifications au système actuel qui s'impose le plus impérieusement est sans aucun doute la substitution du *d* au *đ* barré, et d'une lettre à déterminer au *d* actuel ; mais il suffit de poser la question pour s'apercevoir qu'il faut choisir absolument entre le *d* et le *đ*, et que jamais l'emploi indifférent du *d* ou du *đ* ne pourrait être l'objet d'une tolérance orthographique, sans créer de perpétuelles confusions.

*
* *

Tonkin. — L'Université indochinoise, organisée définitivement par l'arrêté du 8 mai 1907, a été installée dans l'ancien palais du Gouverneur général, rue de la Concession. La séance solennelle d'inauguration a eu lieu le 9 novembre, sous la présidence de M. de Miribel, Résident supérieur au Tonkin *p. i.*. Des discours furent prononcés par M. de Miribel et M. H. Gourdon, Directeur général de l'Instruction publique ; puis M. Maitre exposa, dans une conférence d'ouverture, le plan du cours de philosophie comparée dont il a été chargé.

Un nombre considérable d'étudiants s'étaient fait inscrire : des éliminations successives, pratiquées avec une rigueur assez grande, l'ont réduit à cinquante environ, non compris les auditeurs libres, les étudiants de l'École de Médecine et les élèves de l'École Pavie, qui sont admis à suivre certains cours. Ces étudiants sont répartis en trois sections : littéraire, scientifique et juridique.

Les cours suivants ont été créés :

Section scientifique : Mathématiques (M. Rieus, ingénieur des Arts et Manufactures), Mécanique (M. Rieus), Physique (M. le Dr Audhuy, ancien préparateur de physique à l'Université de Bordeaux), Chimie générale (M. le Dr Bloch, ancien préparateur de chimie à l'Université de Nancy), Chimie industrielle et technologie (M. Barbotin, ingénieur des Arts et Manufactures), Botanique (M. Eberhardt, docteur ès-sciences, ancien préparateur de botanique à l'Université de Paris), Zoologie (M. Eberhardt), Physiologie (M. le Dr Dumas).

Section littéraire : Langue française (M. Péri, pensionnaire de l'Ecole française d'Extrême-Orient), Littérature française (M. Péri), Pédagogie générale (M. H. Gourdon, Directeur général de l'Instruction publique), Pédagogie pratique (M. Mus), Histoire comparée de la philosophie (M. Maitre, agrégé de philosophie, Directeur *p. i.* de l'Ecole française d'Extrême-Orient), Histoire générale (M. Russier, docteur ès-lettres), Histoire de l'Indochine et de l'Extrême-Orient (M. Maybon, secrétaire-bibliothécaire de l'Ecole française d'Extrême-Orient), Géographie générale (M. Russier).

Section juridique : Droit français (M. Dartiguenave, président du Tribunal civil de Hanoi), Economie politique et droit commercial (M. Delestrée, substitut du Procureur général de l'Indochine), Droit annamite (M. Dartiguenave), Organisation administrative de l'Indochine (M. Prêtre, administrateur de 1re classe des Services civils).

Des laboratoires de physique, de chimie et de sciences naturelles ont été également organisés.

— L'ouverture de la première session de la Chambre consultative du Tonkin a eu lieu le 14 novembre dans la grande salle de l'Université, sous la présidence de M. le Gouverneur général Beau, qui a prononcé le discours suivant, traduit aussitôt en annamite par M. Thân-trong-Huê :

« Messieurs,

« J'ai l'honneur de vous souhaiter la bienvenue au nom du Gouvernement de la République.

« En venant de Cochinchine assister à votre première session, j'ai tenu à vous donner la preuve du grand intérêt que j'attache aux travaux de l'Assemblée consultative indigène.

« J'ai déjà eu la satisfaction de constater que les opérations électorales s'étaient accomplies dans les diverses circonscriptions avec une régularité absolue et un entrain remarquable. Le nombre des votants par rapport à celui des inscrits a été des 9/10, et partout de nombreux candidats se sont présentés aux suffrages de leurs concitoyens. Un très petit nombre d'élections ont été contestées et une seule a été annulée. Ces résultats prouvent que la haute portée de la nouvelle institution a été parfaitement comprise de la population. Il vous appartient maintenant, en discutant et en examinant avec soin les questions qui vous sont soumises, de répondre à l'attente de vos électeurs et à la confiance de l'Administration.

« Il s'agit, en premier lieu, des améliorations à apporter au régime de l'impôt personnel, des corvées et de l'impôt foncier. L'Administration française, en étudiant ces questions, a été guidée avant tout par l'idée de justice qui l'a portée à désirer que les charges soient équitablement réparties entre tous les habitants, suivant les moyens de chaque individu. C'est dans cet esprit que l'Administration vous invite à étudier les modifications qu'il y aurait lieu d'apporter au régime actuel. La distinction entre habitants d'un même village partagés en deux classes soumises à des obligations différentes, semble pouvoir être abolie sans inconvénients et remplacée par une taxation uniforme répartissant également entre tous les contribuables la charge de l'impôt personnel et celle des corvées. Seuls les véritables indigents seraient exemptés. Le chiffre des journées de prestations, qui est actuellement de 10 par inscrit, serait ramené à 5, et les non inscrits y seraient astreints. Enfin il a paru possible de rendre obligatoire le rachat de toutes les journées de prestations. L'Administration a eu souvent à déplorer les abus qui résultaient presque inévitablement de l'usage des corvées en nature,

et elle considérerait comme un progrès leur remplacement par une main-d'œuvre volontaire et payée.

« C'est également la préoccupation d'une plus équitable répartition des charges qui a inspiré le projet de réforme de l'impôt foncier. Cette réforme qui se rattache à l'exécution du cadastre est une œuvre de longue haleine qui devra être étudiée avec le plus grand soin et sur laquelle vous aurez sans doute à revenir dans vos sessions ultérieures. Mais il importe que dès maintenant l'Administration puisse connaître votre sentiment sur le principe même de la réforme qu'elle a mise à l'étude.

« Un certain nombre d'autres questions ont trait à l'organisation communale ; c'est un point sur lequel vos avis nous seront particulièrement utiles, qu'il s'agisse d'organiser la comptabilité des budgets communaux, de fixer la composition des conseils de notables, enfin de déterminer le mode de rétribution des instituteurs communaux ou des agents chargés de la tenue des registres de l'état-civil.

« A côté de ces propositions d'ordre administratif et financier, vous aurez à en examiner d'autres qui se rapportent soit au progrès économique du pays, soit à l'amélioration du sort de ses habitants. Je n'insiste pas sur l'intérêt que présente le développement des écoles professionnelles, des caisses de prévoyance et de dépôts volontaires, des sociétés mutuelles ou coopératives, de toutes ces institutions qui, sur l'initiative et les conseils de l'Administration, commencent à se former de divers côtés. Je n'ai pas besoin non plus d'appeler votre attention sur les questions relatives à l'assistance médicale et à la lutte contre les maladies épidémiques. Vous vous rendez parfaitement compte des avantages que l'ensemble de la population est appelé à retirer des mesures quelquefois rigoureuses, mais indispensables, qu'il est nécessaire d'édicter pour combattre les épidémies et essayer d'en prévenir le retour.

« Je vous signale d'une façon particulière l'étude des projets relatifs à l'émigration des habitants du Delta vers la moyenne et la haute région du Tonkin ou vers la Cochinchine. L'excès de la population dans les provinces du Delta est une cause permanente de misère et engendre trop souvent, dès qu'une récolte est seulement médiocre, de véritables famines. Et pourtant de grandes étendues de terres autrefois cultivées et susceptibles de redevenir fertiles existent tout autour du Delta et demeurent incultes, alors que de nombreux habitants pourraient y trouver leur subsistance. Il en est de même en Cochinchine, où la main-d'œuvre fait défaut tant pour l'exploitation des terres déjà en culture que pour le défrichement des terres vierges. Diverses expériences sont tentées actuellement en Cochinchine avec un groupe d'émigrants que j'ai fait venir de la province de Thái-bình : bien que le recrutement de ces coulis ait laissé à désirer, les résultats de ce premier essai paraissent encourageants pour l'avenir.

« Peut-être trouverez-vous longue la liste des questions qui sont soumises à votre examen. Ce n'est pourtant qu'une faible partie de toutes celles dont l'Administration française a à se préoccuper.

« Vous êtes ainsi en mesure de connaître l'esprit qui anime le Protectorat et d'apprécier toute la portée de ses efforts pour améliorer la condition matérielle et morale du pays. De retour dans vos circonscriptions, vous pourrez porter témoignage de tout ce qu'a déjà fait la France et de tout ce qu'elle veut faire encore pour transformer votre pays et l'ouvrir à la civilisation. Étroitement associés désormais à la marche du progrès, vous saurez combattre énergiquement et réfuter les allégations des menteurs et des ignorants, qui, par écrit ou par parole, cherchent à troubler la bonne harmonie entre nous. Que font les Français, disent-ils, quel est leur but sinon d'exploiter le pays à leur profit ? Vous saurez opposer la vérité au mensonge. Et il vous suffira de dire ce que vous avez vu : un pays entièrement pacifié où l'on peut circuler sans crainte depuis les frontières les plus reculées ; de grandes villes où le commerce et l'industrie sont florissants, où l'on gagne de gros salaires, où l'on apprend les métiers nouveaux, où de vastes entreprises commerciales possédant des capitaux importants et un outillage perfectionné transforment les matières premières en produits utilisables ; des voies ferrées mettant en communication rapide et sûre les principaux centres de production

du pays, et augmentant, dans des proportions sans cesse croissantes, le trafic de tous les produits du sol ; des écoles où sont reçus tous ceux qui veulent s'instruire, depuis l'écolier auquel suffit l'enseignement élémentaire du *quốc-ngữ* ou des caractères jusqu'à l'étudiant qui a l'intention de connaître les sciences ; des hôpitaux où les pauvres sont traités comme les plus riches, où toutes les maladies sont étudiées et soignées par des hommes aussi dévoués que savants ; une Administration française uniquement soucieuse du bien public, s'efforçant de connaître tous les besoins du pays pour y donner satisfaction, respectueuse des traditions autant qu'amie du progrès, largement ouverte aux indigènes parmi lesquels elle recrute un nombre de plus en plus grand de fonctionnaires à mesure que se développe l'instruction ; à côté d'elle un corps de mandarins qui est et restera l'aide de cette Administration française, à qui, il a donné de nombreuses preuves de son dévouement, et dont l'institution nouvelle ne saurait amoindrir ni le rôle ni l'autorité ; une armée enfin instruite et organisée, où Français et indigènes, soumis à la même discipline, entraînés aux mêmes exercices, sont prêts à tout instant à marcher ensemble pour assurer la sécurité intérieure et extérieure.

« Tout cela, Messieurs, ce sont les éléments essentiels de la civilisation que la France s'applique à développer en Indochine. Vous pourrez l'aider puissamment dans cette œuvre de progrès qui ne peut atteindre son plein épanouissement que par l'association intime des Français et des Annamites s'appuyant avec confiance les uns sur les autres. Vous y travaillerez, j'en suis convaincu, avec une ardeur égale à celle qui nous anime. C'est le vœu que je forme de tout mon cœur en ouvrant votre première session. »

A ce discours, les délégués indigènes répondirent par le discours suivant, lu d'abord en annamite par M. Trần-tấn-Bình, puis en français par M. Đỗ-Thận :

« Monsieur le Gouverneur général,

« C'est un grand honneur pour moi d'avoir été désigné par mes collègues pour vous exprimer, en cette occasion solennelle, la profonde gratitude que le peuple annamite gardera pour l'homme qui, en si peu de temps, l'a doté de si grands bienfaits, au premier rang desquels nous pouvons mettre l'assemblée que vous ouvrez aujourd'hui.

« La première Chambre consultative indigène instituée par le grand Paul Bert n'ayant pas survécu à son créateur, on peut dire qu'aujourd'hui le peuple annamite se trouve pour la première fois représenté auprès du noble Gouvernement du Protectorat, sous lequel il a été jusqu'ici maintenu en tutelle. Vu notre situation par rapport à celle des nations civilisées, nous n'aurions jamais espéré arriver à l'institution d'une telle représentation. Et cela est dû à votre généreuse initiative, Monsieur le Gouverneur général, c'est bien de vous qu'est venue la résurrection d'une idée que nous croyions à jamais enterrée dans l'oubli.

« Le peuple annamite a été depuis lors tenu à l'écart. Il n'a plus jamais été consulté sur les affaires publiques et a ignoré, par conséquent, le but poursuivi par le Protectorat. De son côté, l'Administration, mal renseignée sur les besoins du peuple, s'est avancée parfois dans une voie qu'elle a reconnue plus tard elle-même contraire aux aspirations du pays. Elle y renonça aussitôt, le jour, où, grâce à une étude plus approfondie des faits, elle s'est aperçue de l'erreur commise. C'est de là que proviennent des malentendus qui auraient pu faire perdre, entre protecteurs et protégés, cette confiance réciproque si nécessaire à la prospérité du pays.

« Mais, heureusement, il n'en fut rien. La création de l'Assemblée, qui s'ouvre aujourd'hui, a tout dissipé. Nous sommes heureux de vous dire, Monsieur le Gouverneur général que le peuple annamite a compris et s'est réjoui de cette nouvelle création. Que peut-il, en effet, espérer davantage ? N'est-ce pas une réforme que tant de peuples ont achetée et achètent encore aujourd'hui au prix du sang de leurs enfants ?

« Grâce aux mesures sagement prescrites lors des élections, vous pouvez être certain, Monsieur le Gouverneur général, d'avoir devant vous non pas des aspirants à quelque titre honorifique, comme le sont jusqu'ici beaucoup de nos représentants élus, mais le peuple même.

le peuple tel qu'il est, c'est-à-dire avec ses nouvelles aspirations. Vous y voyez de tous les éléments, et si le respect du passé y apparait, les germes de l'avenir y sont aussi.

« J'ajoute que ce respect sera conservé par ceux d'entre nous qui sont les plus impatients de voir se réaliser l'avenir. Nous ne séparons pas l'un de l'autre, car, pour nous, c'est le passé qui a préparé l'avenir, et nous sommes convaincus que, de nos institutions, on peut tout améliorer sans presque rien détruire.

« Et cette fois vous pouvez être convaincu que le Gouvernement n'a pas affaire à quelques personnages plus soucieux d'une vaine gloriole que de leur mandat. Non, tous les délégués ici présents savent qu'ils représentent le peuple que vous protégez ; ils sont donc eux-mêmes peuple et resteront toujours peuple. Ils tâcheront de se rendre dignes de leur mission en se montrant francs et loyaux envers le Gouvernement français, persuadés qu'une fois instruit de leurs véritables besoins, le noble Protectorat saura diriger tous ses efforts dans le vrai chemin, vers le véritable but, but grand, but noble, but vraiment généreux.

« Telles sont, Monsieur le Gouverneur général, les assurances que nous vous prions de transmettre au Gouvernement de la République française, avec l'expression de notre entier loyalisme et de notre profonde reconnaissance. »

Les délibérations de la Chambre consultative, qui ont duré du 15 au 24 novembre, ont été secrètes. On a su que la lutte pour la présidence de la 1re section avait été fort vive: M. Nguyễn-hữu-Thu, ancien ouvrier, aujourd'hui carrossier à Haiphong, n'a triomphé qu'au 5e tour, et au bénéfice de l'âge, de M. Nghiêm-xuân-Quảng, ancien án-sát de Lạng-sơn, qui a quitté depuis quelques années l'administration pour le commerce ; cette élection caractéristique a quelque peu ému les Annamites, même progressistes, qui restent attachés au prestige du lettré. Mais il semble qu'en dehors des menus incidents inséparables des débats d'une assemblée, tout se soit passé fort tranquillement.

* * *

Annam. — Nous croyons intéressant de reproduire ici la traduction des quelques documents concernant l'abdication de S. M. Thành-thái, et l'avénement de S. M. Duy-tân. Cette traduction est celle qui a paru dans le *Bulletin administratif de l'Annam*, année 1907, n° 19 : n'ayant pas eu les documents originaux entre les mains, nous n'avons pu la contrôler.

Voici d'abord l'acte d'abdication de Thành-thái, signé le 16 du 7e mois de la 18e année Thành-thái (3 septembre 1907) :

« Obéissant au mandat du Ciel par lequel nous avons été élevé au Trône, Nous, Empereur, édictons ce qui suit :

« Le souverain a pour mission de veiller sur toutes choses concernant le Ciel, la Terre, les Génies et les hommes. La dignité impériale a donc la plus haute importance.

« Malgré nos faibles qualités, nous avons été appelé à renouer la grande chaîne de succession impériale et nous avons régné, jusqu'à présent, dix-neuf années. C'est grâce au Protectorat français et aux bons services des mandarins dévoués que nous avons pu parvenir jusqu'à ce jour. Mais le souci des affaires publiques nous a causé une maladie qui nous rend très pénible l'exercice de notre charge.

« Parmi nos dynasties annamites des Trần et des Lê, il y a eu déjà des précédents en matière d'abdication.

« Après en avoir délibéré avec le noble Gouverneur général, nous avons porté notre choix sur notre cinquième fils, Vĩnh-Sang. Il convient que nous abdiquions en sa faveur afin qu'il continue le culte aux ancêtres de la dynastie ainsi qu'aux génies des Frontières et de l'Agriculture. Nous n'osons avoir en cela aucune arrière-pensée. Nous nous retirerons dans un Palais distinct, où, dans un profond repos, nous pourrons nous soigner. Pour toutes formalités qu'il

y aura lieu de remplir, le Conseil de la famille royale et les mandarins de la Cour les accompliront après en avoir conféré avec le noble Gouverneur général. Ils en informeront ensuite la capitale et les provinces par voie de proclamation afin, que tous en aient connaissance.

« Respect à ceci. »

Voici maintenant la lettre du Conseil de régence au Résident supérieur en Annam pour l'informer du chiffre de règne choisi pour le nouvel Empereur. La doctrine qu'elle adopte est assez controversée parmi les lettrés :

« Nous avons l'honneur de vous faire connaître que, conformément aux précédents datant des dynasties des Trần et des Lê et relatifs aux abdications, le chiffre du règne doit être choisi le jour même de l'abdication.

« Nous avons eu l'honneur de vous informer du choix du 28 de ce mois, à cinq heures, pour recevoir au Palais de Thái-hòa Sa Majesté le nouveau Roi qui entre en pouvoir, et de ce fait le chiffre de ce nouveau règne sera, à partir du même jour, *Duy-tân nguyên-niên* 維新元年 (1re année de Duy-tân).

« Nous vous serions en conséquence très obligés de vouloir bien approuver cette proposition et la soumettre à la connaissance du noble Gouverneur général. »

C'est le lendemain qu'eut lieu, en présence du Gouverneur général et du Résident supérieur, la cérémonie de l'élévation au trône du nouveau Roi. « A cinq heures, le Gouverneur général, accompagné de M. Lévecque, Résident supérieur, et de son officier d'ordonnance, est descendu de voiture devant la porte de la salle du trône, où l'attendaient les membres du Cơ-mật accompagnés des hauts fonctionnaires et des hauts mandarins. Il traverse l'esplanade sur laquelle se tiennent tous les mandarins et gravit les marches de la salle du trône, en haut desquelles le Roi est venu l'attendre tenant une tablette de jade entre les mains. Le Roi lit une courte déclaration, dans laquelle il remercie dans la personne du Gouverneur général le Gouvernement français pour ses bienfaits et pour l'appui qu'il a toujours donné au royaume d'Annam. Le Gouverneur général répond par des vœux de long règne pour le Roi et de prospérité pour l'Annam, puis, au nom du Gouvernement de la République, il déclare le reconnaître Empereur d'Annam et l'invite à monter sur le trône : il l'y conduit, accompagné du Résident supérieur. Le Roi reçoit ensuite les hommages des mandarins et écoute la lecture de l'adresse du Cơ-mật. La cérémonie terminée, le Roi accompagne le Gouverneur général jusqu'à la sortie de la salle du trône (1). »

La traduction de l'adresse des mandarins au Roi et de la proclamation d'avènement, donnée dans le *Bulletin administratif de l'Annam*, est décidément trop informe pour que nous puissions la reproduire. Nous nous bornerons donc à donner le texte du discours prononcé par M. le Gouverneur général Beau, lors de la visite que lui fit le jeune Roi le lendemain de son avènement.

« J'offre à Sa Majesté Duy-tân les vœux les plus sincères du Gouvernement de la République, du Gouverneur général de l'Indochine et de tous les fonctionnaires, officiers et colons. Le nom qui a été choisi pour désigner le nouveau Roi est du plus heureux augure : attaché aux « réformes », tel est le sens des deux caractères dont il se compose. Puisse le règne qui s'ouvre justifier son nom et répondre aux espérances qu'il éveille de toutes parts. Le Gouvernement protecteur s'associera de grand cœur, comme il l'a toujours fait, à cette œuvre de progrès moral et matériel.

« Au point de vue extérieur, la France continuera à prêter à l'Empire d'Annam son puissant concours pour écarter tous les périls de guerre. C'est grâce à elle que pendant le cours du règne précédent les frontières de l'Empire ont été reculées, soit au Nord, soit à l'Ouest, jusqu'à des limites qui n'avaient pas été atteintes sous les règnes les plus glorieux. La France a en

(1) *La Tribune indo-chinoise*, n° 508, 10 septembre 1907.

outre ouvert de riches marchés extérieurs aux produits du pays. Elle a d'abord offert son propre marché, devenu chaque jour plus important, et elle a abaissé en faveur de l'Annam les taxes douanières qui frappent les produits des autres pays. Elle a pu, tant par des traités avec les pays limitrophes que par les lignes de navigation subventionnées qu'elle entretient en Extrême-Orient, augmenter dans des proportions considérables le commerce du pays.

« Ce sont là des avantages que bien des pays peuvent envier à l'Annam, et il n'est personne, j'en suis convaincu, qui ne rende hautement justice à la façon dont la France a rempli la charge qu'elle avait assumée en signant le traité du 6 juin 1884 qui lui confiait les relations extérieures.

« A l'intérieur, elle assure au pays d'Annam, depuis de longues années, le bénéfice inappréciable d'une tranquillité absolue. Grâce à notre paix bienfaisante, les plaines se couvrent de moissons, la montagne elle-même se laisse exploiter, les villages deviennent florissants, des villes naissent et partout apparaissent des signes de prospérité. Des administrateurs et fonctionnaires de tout ordre, des professeurs, des ingénieurs, sont venus, comme ceux qu'appela jadis l'Empereur Gia-long, apporter à ce pays le concours de leur science, mais ils n'entendent pas en garder pour eux le secret et tous leurs efforts tendent à la diffusion des connaissances qu'ils possèdent.

« Pour que la tâche du Protectorat puisse s'accomplir, il faut que les mandarins apportent de leur côté le concours le plus dévoué. Je suis heureux de l'occasion qui m'est offerte de remercier le Conseil de régence et les hauts mandarins de la Cour. Je compte sur leur absolue coopération pour que le nouveau règne se poursuive dans l'accord complet de toutes les autorités françaises et annamites pour le plus grand bien de tous, la grandeur et la prospérité de l'Annam. »

*
* *

Cambodge. — Ainsi que nous l'annoncions dans le dernier numéro du *Bulletin* (*supra*, p. 184), l'Ecole française d'Extrême-Orient s'est préoccupée de dresser sans retard l'inventaire des monuments situés dans les provinces cambodgiennes cédées à la France par le traité franco-siamois du 23 mars et particulièrement de débroussailler et d'aménager le célèbre groupe d'Angkor.

Par arrêté du 6 novembre, le commandant de Lajonquière a été chargé d'une nouvelle mission au Cambodge ayant pour objet, non seulement d'inventorier les richesses archéologiques de notre nouveau territoire, mais aussi d'étudier l'organisation d'un service des antiquités cambodgiennes. Parti de Saigon le 9 novembre, il a fait d'abord un long séjour à Angkor afin d'indiquer les mesures les plus urgentes à prendre tant pour la sauvegarde du groupe que pour l'amélioration des moyens d'accès et des conditions de séjour. Les conclusions du rapport qu'il a élaboré à ce sujet ont été adoptées en grande partie par M. Maitre, directeur *p. i.* de l'Ecole, à la suite du voyage qu'il a fait à Angkor en compagnie de M. Chavannes, dans les derniers jours de l'année. Elles peuvent se résumer ainsi :

Parmi les monuments historiques de l'Indo-Chine, le groupe d'Angkor mérite un traitement particulier, en raison du nombre de ses édifices, groupés sur un espace comparativement restreint, de leur beauté incomparable, de la facilité relative de leur accès, des souvenirs historiques, encore si vivants dans le peuple cambodgien, qui s'y rattachent, de la célébrité universelle dont ils jouissent déjà. Ni Java ni les Indes ne possèdent un ensemble archéologique aussi considérable et aussi parfait. Pendant la dernière saison, les touristes ont commencé à y affluer ; d'octobre à fin décembre, plus de deux cents personnes ont visité Angkor. Plusieurs agences de voyages se préoccupent déjà des moyens de comprendre une excursion à Angkor dans le programme des voyages autour du monde qu'elles organisent. Il ne saurait donc être question de se borner à appliquer à Angkor les mesures générales de protection que l'arrêté du 9 mars 1900 assure à tous les monuments classés comme historiques. Ces mesures

seraient absolument inefficaces dans un groupe de monuments qui va être visité par un nombre grandissant de touristes et qui se trouve éloigné de tout centre administratif ; un service spécial de conservation s'impose d'autant plus que la colonie a tout intérêt à attirer les visiteurs, et même à leur faciliter les moyens d'accès et les conditions de séjour. Il importe au surplus de sauvegarder ces édifices de la destruction qui les menace, par des travaux de débroussaillement et d'entretien conduits avec prudence et avec méthode.

Nous avons ainsi une double tâche à remplir : 1° faciliter les moyens d'accès et les conditions de séjour ; 2° assurer la conservation et l'entretien des édifices.

1° Entre les mois de février et de juillet, il n'est possible d'accéder à Angkor que par deux moyens : en s'y rendant par Kompong-Thom en charrette à bœufs, moyen de locomotion extrêmement long et fort pénible ; ou en traversant le grand lac à partir de Kompong-Chhnang dans un sampan qui doit être traîné sur une grande partie du parcours. C'est dire que l'accès d'Angkor est à peu près impossible pendant plus de la moitié de l'année. On ne pourra remédier à cette situation déplorable que le jour où l'on construira le chemin de fer d'Oubon à Kompong-Cham, avec embranchement sur Angkor et Sisophon. Mais la réalisation de ce projet est encore si éloignée que nous n'en parlons ici que pour mémoire. Pendant de longues années, les touristes ne pourront donc se rendre à Angkor qu'à l'époque où la crue des eaux permet aux chaloupes des Messageries Fluviales de faire le service jusqu'à l'embouchure de la rivière de Siemréap, c'est-à-dire au maximum d'août à février.

Même durant cette période, le trajet se fait dans des conditions défectueuses auxquelles il serait indispensable de remédier. Les voyageurs trouvent à l'entrée de la rivière des sampans qui les débarquent à Siemréap, au moment où les eaux sont le plus hautes, et de plus en plus en aval, à mesure qu'elles baissent. De très incommodes charrettes à bœufs les conduisent de là à Angkor-Vat en un temps qui varie, suivant les circonstances, d'une heure et demie à six heures. Le trajet entier, qui doit être fait à l'aller et au retour pendant la nuit et au petit jour, demande 8 à 9 heures, soit en tout 16 à 18 heures sur les 60 heures qui s'écoulent entre l'arrivée et le départ de la chaloupe hebdomadaire des Messageries Fluviales. Les routes sont exécrables. Le trajet est de plus assez coûteux.

Il y aurait donc lieu, et il serait possible, d'établir une route carrossable entre Angkor et le Phnom Krom, colline située près de l'embouchure de la rivière, en face du mouillage habituel de la chaloupe. Au temps de la prospérité d'Angkor, une chaussée dont le tracé est encore reconnaissable reliait le Phnom Krom à la porte sud de la capitale. La solution idéale serait évidemment de rétablir cette chaussée dans toute sa longueur, qui devait être approximativement de 14 ou de 15 kilomètres.

Au cas où ce travail paraîtrait trop coûteux, le commandant de Lajonquière est d'avis qu'on pourrait d'abord procéder à l'aménagement d'une route carrossable empruntant le trajet suivant :

1° Elle partirait du Phnom Krom, où il conviendrait de chercher au préalable un point d'atterrissage, pour gagner l'entrée méridionale de Siemréap, en suivant le plus possible le tracé de l'ancienne chaussée ;

2° Elle emprunterait, pour la traversée de la grosse agglomération de Siemréap, la route actuelle, qu'il suffirait d'améliorer ;

3° De l'extrémité septentrionale de Siemréap à la porte ouest d'Angkor-Vat, elle suivrait à peu près la route actuelle, et rejoindrait ensuite la porte sud d'Angkor-Thom par une grande section orientée Nord-Sud.

Le trajet total en voiture pourrait être fait en deux heures, et les voyageurs seraient conduits directement à Angkor-Vat. C'est là en effet qu'il conviendrait d'élever un bungalow confortable et pouvant abriter vingt à trente personnes. Actuellement les voyageurs n'ont à leur disposition qu'une misérable *sala*, édifiée à l'intérieur même d'Angkor-Vat, et où huit personnes ont peine à se loger. Ils sont obligés d'apporter avec eux leur literie, leurs provisions et jusqu'à leur batterie de cuisine. Le bungalow à construire devra être bâti en dehors de l'enceinte d'Angkor-Vat, dans un site convenablement choisi, offrir aux visiteurs, non seulement un abri,

mais un mobilier sommaire, et être confié à un gérant qui pourra mettre à leur disposition des provisions, des voitures et au besoin des guides.

L'autorité locale a du reste promis de construire ce bungalow à ses frais, et tout permet de croire que les touristes pourront en profiter à la saison prochaine.

2° Le centre de ce que nous appelons le groupe d'Angkor est constitué par la ville d'Angkor-Thom, dont l'enceinte mesure environ 12 kilomètres de tour et enferme plus de 30 édifices. Tout autour d'Angkor-Thom, à des distances variables, qui ne dépassent guère trois ou quatre kilomètres, sont disposés d'autres édifices considérables, Angkor-Vat, Ba-Kheng, Prah-Khan, Neak-Pean, Ta-Keo, Ta-Prohm, Banteai-Kedei, etc. La région toute entière est couverte d'une forêt épaisse et magnifique ; elle ne renferme pour ainsi dire aucun espace cultivé, et, si l'on met à part les demeures des bonzes d'Angkor Vat, c'est à peine si l'on y compte une cinquantaine de cases ; le pays est du reste malsain et le manque d'eau à la saison sèche le rend à peu près inhabitable. Ces diverses raisons ont déterminé le Directeur de l'Ecole à demander à M. le Gouverneur général d'accepter en principe la création d'un périmètre réservé, comprenant tous les monuments du groupe, et à l'intérieur duquel le Service archéologique de l'Ecole française serait seul chargé non seulement de l'entretien des monuments et des fouilles, mais des travaux de débroussaillement, du tracé et de l'établissement de voies de circulation, etc. C'est seulement à ce prix que nous pourrons préserver les monuments et leurs abords d'aménagements qui en dénatureraient l'aspect, élaborer et poursuivre en pleine liberté un plan d'ensemble de travaux, en un mot aménager ce groupe unique dans les intérêts exclusifs de l'archéologie et du tourisme. Le périmètre réservé pourrait prendre le nom de parc d'Angkor. Un fonctionnaire spécial, dépendant du Service archéologique de l'Ecole française, serait préposé à la conservation et à l'entretien de ce périmètre réservé.

Ces propositions ont été accueillies favorablement. Toutefois nous n'avons pas attendu qu'elles fussent suivies d'effet pour entreprendre les travaux dont l'urgence s'imposait. En particulier, avant de délimiter un périmètre réservé, il était nécessaire de dresser une carte à grande échelle (20.000e) de la région d'Angkor. L'arrêté du 12 novembre a confié cette mission à deux officiers topographes d'une compétence éprouvée, les lieutenants Buat et Ducret, et il est probable que la carte sera achevée au milieu de 1908.

D'autre part, M. Lorin, commissaire délégué du Résident supérieur à Battambang, a bien voulu envoyer à Angkor M. J. Commaille, commis des Services civils, ancien secrétaire de l'Ecole française, pour diriger les premiers travaux de débroussaillement. Ces travaux, dont le programme avait été arrêté d'un commun accord par MM. de Lajonquière et Commaille, ont été poussés activement pendant le mois de décembre et exécutés dans l'ordre suivant :

1° Débroussaillement des cours d'Angkor-Vat. Les broussailles et les arbustes qui poussaient dru dans les cours dallées ont été coupés afin de permettre aux visiteurs de faire le tour des différents étages.

2° Débroussaillement d'Angkor-Thom. Tous les édifices ont été sommairement dépouillés de la brousse qui les recouvrait : on a respecté bien entendu les arbres dont les racines, engagées dans les joints des pierres, n'auraient pu être coupées sans compromettre la solidité de la construction ; les cours ont été nettoyées, on n'y a laissé subsister que les arbres de haute futaie, dont la présence donne à ces ruines un caractère si particulier ; les abords des monuments ont été également éclaircis.

3° Débroussaillement de la grande place centrale, autour de laquelle étaient disposés tous les principaux édifices d'Angkor-Thom. Ici encore le principe suivi a été le même. La brousse, qui fait obstacle à la marche et à la vue, a été coupée et brûlée ; les grands arbres, au fût élancé et dépourvu de feuilles jusqu'à la cime, ont été respectés. Il est dès maintenant possible d'embrasser, du centre de cette place, l'ensemble des édifices d'Angkor-Thom.

4° Reconstitution des avenues. Autrefois, de grandes avenues rectilignes, dont le tracé a pu être retrouvé, menaient de la place centrale aux portes monumentales de l'enceinte. Deux de ces avenues ont déjà été ouvertes, celle qui partait du Phimeanakas pour gagner la porte

septentrionale de la face est, et celle qui aboutissait à l'entrée principale du Bayôn. Sur le tracé de ces avenues, qui mesurent l'une 35 mètres et l'autre 20 mètres de largeur, les gros arbres ont naturellement été abattus et brûlés ; il n'a pas encore été possible de procéder au dessouchement.

Il reste à continuer par le feu le débroussaillement de l'avenue du Bayôn à la porte méridionale de la face est et à ouvrir les grandes avenues conduisant de la place centrale à la porte sud et à la porte nord.

Ces travaux préliminaires permettront d'entreprendre en connaissance de cause des travaux plus délicats, dont notre Service archéologique établira le programme.

— On sait que notre Musée lapidaire cambodgien a été transporté à Phnompenh en 1905. Les stèles et les sculptures les plus importantes ont été montées dans les galeries de la cour qui entoure la pagode principale du Palais royal ; les autres sont déposées dans un pavillon que contient cette cour : toutes sont en excellent état, grâce aux soins du conservateur-adjoint, M. Pétillot. Cette collection s'est augmentée de quelques pièces intéressantes envoyées récemment par quelques résidents pour en assurer la conservation.

S. M. Sisovat a consenti à faire édifier à ses frais, sur le terrain où s'élève le groupe scolaire de Phnompenh, un pavillon spécial destiné à recevoir ce petit Musée. Le projet a été établi par M. Khoun, Cambodgien, ancien élève de l'Ecole centrale, dans le style khmèr, sur un avant-projet dressé autrefois par M. Parmentier : par suite de la libéralité du roi, le décor sera plus riche qu'on ne l'avait d'abord prévu.

On espère que la construction du Musée sera achevée en 1909.

— A la date du 30 août 1907, M. Maitre, directeur p. i. de l'Ecole, adressait à M. Jeannerat, administrateur de Kandal, président de Commission des Antiquités du Cambodge, la lettre suivante :

« J'ai l'honneur de vous adresser sous ce pli le programme et les statuts d'une Société qui vient de se constituer en France dans le but de contribuer, par tous les moyens en son pouvoir, à l'étude et à la conservation des monuments de l'Indochine. Je n'ai pas besoin de vous dire que c'est la rétrocession des provinces d'Angkor, de Sisophon et de Battambang qui a été la cause de la formation de cette Société, et que c'est avant tout sur les monuments des provinces annexées qu'elle fera porter son effort. Dès le premier jour, l'Ecole française s'est préoccupée des devoirs nouveaux que lui créait la rétrocession des trois provinces et de leurs admirables monuments, et nous espérons obtenir les crédits nécessaires pour entreprendre l'année prochaine des travaux considérables de reconnaissance et de débroussaillement ; nous comptons aussi, pour mener à bien cette tâche, sur la collaboration des membres de la Commission que vous présidez. Mais malgré la bonne volonté du Gouvernement de l'Indochine et des autorités locales, il est craindre que les crédits mis à notre disposition ne restent bien inférieurs à nos besoins réels, et c'est pourquoi nous avons le plus grand intérêt à obtenir le concours financier de sociétés métropolitaines. Ainsi que le constate le programme de celle qui vient de se créer, « les budgets locaux ne sauraient assumer tout le poids de cette œuvre considérable : il faut « que l'initiative privée leur vienne en aide et assure en partie les ressources nécessaires ». J'ajoute que l'utilité de cette Société ne se bornerait pas à ses subventions pécuniaires ; mais, par la publicité qu'elle ferait aux travaux exécutés, elle contribuerait à répandre en France la connaissance des richesses archéologiques du Cambodge et à déterminer vers Angkor un mouvement de touristes comme celui que des sociétés analogues ont créé vers Louqsor ou vers Timgad.

« Les statuts de la Société prévoient la création d'un ou de plusieurs sous-comités locaux en Indochine.

« Il est bien évident, en effet, que, si c'est dans la métropole que la Société trouvera la presque totalité de ses ressources, les Français d'Indochine ne peuvent se montrer absolument indifférents à une œuvre qui les intéresse au premier chef. J'ai été chargé par la Société de constituer un sous-comité local indochinois, qui pourra, du reste, se sectionner s'il en est

besoin. J'ai pensé que pour recueillir des adhésions au Cambodge, je ne pouvais mieux faire que de m'adresser à vous et aux membres de la Commission des Antiquités. Suivant le nombre des adhésions que vous réunirez vous jugerez s'il y a lieu de constituer un sous-comité spécial pour le Cambodge, sinon je centraliserai provisoirement les cotisations. En tous cas, je vous serais obligé de vouloir bien assurer, par la voie de la presse ou par tout autre moyen, la plus large publicité au programme et aux statuts de la Société. »

M. Jeannerat se préoccupa aussitôt de recruter des adhérents, en envoyant à la plupart des notabilités du Cambodge une lettre circulaire, datée du 5 octobre, que nous reproduisons ci-dessous :

« J'ai l'honneur de vous adresser ci-joint :

« 1° Un exemplaire des statuts de la Société d'Angkor qui vient de se créer à Paris ;

« 2° Un exemplaire de la lettre des membres fondateurs faisant appel au concours de tous ;

« 3° La copie d'une lettre du Directeur de l'Ecole française d'Extrême-Orient.

« Ces documents vous mettront au courant du but de la nouvelle Société et la lettre de M. Maitre vous fera connaître que, pour justifier son titre, la Société d'Angkor se propose, avant tout, de faire porter son effort sur les monuments des provinces annexées.

« J'espère donc, avec le Directeur de l'Ecole française, que « les Français d'Indochine, et « particulièrement ceux du Cambodge, ne pourront se montrer indifférents à l'égard d'une « œuvre intéressante au premier chef ».

« Vous remarquerez que, dans la lettre précitée, le Directeur de l'Ecole française me prie d'apprécier l'opportunité de la création d'un sous-comité local. M. le Résident supérieur, à qui j'avais demandé l'autorisation de réunir au Cambodge les adhésions à la Société naissante et de constituer au besoin un sous-comité, a bien voulu me répondre, à la date du 15 septembre : « Je « vous autorise à constituer, le plus tôt possible, le sous-comité local de la Société d'Angkor ».

« M. Luce montre l'importance qu'il attache à cette œuvre en acceptant la présidence d'honneur de la section cambodgienne et en se faisant inscrire à Paris comme membre donateur. Du reste voici son appréciation personnelle que je crois devoir vous communiquer : « Outre « que l'utilité de cette Société au point de vue archéologique est incontestable, il est à présumer « qu'elle contribuera, dans la suite, à déterminer vers Angkor et les ruines khmères disséminées dans le pays un mouvement qui ne peut qu'être profitable aux intérêts du Cambodge ».

« Je n'aurais su vous exprimer mieux une idée que je partage entièrement avec le Résident supérieur et, placé sous de tels auspices, je n'hésite pas à demander votre adhésion à la nouvelle Société.

« Dans le cas où vous accepteriez, je vous serais reconnaissant de me retourner, le plus tôt possible, le bulletin ci-joint après y avoir porté toutes les indications utiles.

« Il nous restera à fixer plus tard, par élection, la composition du sous-comité. A cet effet, une réunion de tous les adhérents se tiendra dans la capitale et nous procéderons à ce vote en même temps que nous pourrons examiner certains points d'organisation. »

Les adhérents se prononcèrent unanimement pour la formation d'un sous-comité local, qui tint sa première assemblée générale à Phnompenh le 8 décembre. Le bureau fut ainsi constitué : MM. Jeannerat, administrateur de Kandal, *président* ; Faraut, colon, et Chun, intendant de la Liste civile, *vice-présidents* ; Moine, administrateur, *trésorier* ; Dedebat, commis des Services civils, Carné, Ouc, Duch et Méas, *membres*. Il a été décidé de plus que le résident de chaque province serait le représentant de la Société dans l'intérieur.

Grâce à l'active propagande de son président, le comité de Phnompenh a réuni en quelques mois un nombre considérable d'adhésions tant parmi les indigènes que parmi les Français ; dans la plupart des provinces, des quêtes fructueuses ont même été organisées.

Birmanie

— On sait que plusieurs Européens se sont convertis au bouddhisme en Birmanie et portent aujourd'hui la robe des moines (1). Les années ne paraissent pas avoir amorti leur zèle, et ils ne rêvent de rien moins aujourd'hui que d'une conversion de l'Europe à la foi qu'ils ont embrassée. Voici ce que nous écrit à ce sujet le plus connu d'entre eux, le Rev. Ananda Metteya, éditeur du *Buddhism*:

« *Namo Tassa Bhagavato, Arahato, Sammâsambuddhassa !*

« . . . . Comme cela peut intéresser votre *Bulletin*, je voudrais expliquer les circonstances qui nous ont donné l'idée d'envoyer une mission bouddhique en Angleterre l'an prochain. Il y a quelque temps, le secrétaire général de notre société (2), alors en séjour en Angleterre, fut chargé par notre comité exécutif d'essayer de former dans ce pays une société dont le siège serait à Londres, et qui serait alliée à la nôtre, mais avec une organisation indépendante, pour l'avancement des études et le progrès des connaissances bouddhiques. Comme vous l'aurez probablement su par les journaux (cette affaire y a été rapportée tout au long), une société de ce genre, de caractère non-religieux, un corps purement littéraire et éclectique, a été formé sous la présidence du Dr. Rhys Davids sous le nom de « Buddhist Society of Great Britain » ; son siège est actuellement 14 Burg S^t, Londres, W. C. Comme cette nouvelle société vient à peine d'être lancée, je suis pour le moment incapable de donner des détails précis sur la nature de son activité ; mais on doit s'attendre à ce qu'elle s'occupe surtout de diriger la publication de la littérature bouddhique, la traduction des Piṭakas pâlis et de leurs commentaires étant l'objet le plus important. Mes derniers renseignements établissent que le conseil de la société a provoqué un mouvement à l'effet de tenir l'an prochain un Congrès bouddhiste à Londres, projet sur lequel je n'ai pas de plus amples détails, sinon que l'exécutif de la Société bouddhiste allemande (siège à Leipzig) a fait connaître l'intention de cette société d'y assister et d'y envoyer des délégués. Le Congrès en question sera probablement triennal ; il s'occupera surtout de provoquer les moyens de faire traduire dans les langues européennes la grande masse de la littérature bouddhique actuellement enterrée dans la Magadhi originale.

« En face du succès considérable et de l'appui si vite obtenu par la Buddhist Society of Great Britain and Ireland ; en présence aussi de ce fait que, d'après nos renseignements, divers membres de la société et d'autres personnes ont le désir de pénétrer plus avant dans le Bouddhisme que la nature nécessairement non religieuse de cette société ne le permet, il a été décidé par l'exécutif de notre société d'envoyer en 1908 une Mission bouddhiste en Angleterre. Cette Mission sera constituée par vingt Birmans, hommes et femmes, et me comprendra moi-même, puisque, étant un moine bouddhiste pleinement ordonné, je suis en état d'admettre dans l'Eglise bouddhique, par l'administration du Tisarana et du Panca sila, toute personne qui le désirera. On espère que pendant ce séjour, qui durera de mars à novembre, il sera possible de trouver assez de personnes suffisamment qualifiées qui me rejoindront dans l'ordre monastique, et qui après quelques années passées dans ce pays ou dans un autre pays bouddhiste, retourneront avec moi en Angleterre, où nous pourrons alors nous installer définitivement. C'est de cette façon que nous nous proposons d'établir définitivement le Sasana en Angleterre, puisque le petit corps de moines bouddhistes anglais formera une Sangha ou chapitre de l'ordre monastique. Le ou les corps de Bhikkhus ainsi formés serviront de noyaux autour desquels s'agrégeront les éléments futurs de la propagande religieuse ; tout ce côté décidément religieux de notre œuvre sera d'ailleurs dirigé, non par la Société Bouddhiste de Grande Bretagne, société purement littéraire, mais soit par notre société, soit par une organisation spéciale créée à cette intention.

---

(1) Cf. *B. E. F. E.-O.*, IV (1904), p. 947.

(2) *Buddhasasana Samagama*, « International Buddhist Society ».

« Fermement convaincus du grand avenir qui attend le pur Bouddhisme de l'école Theravada (qui prévaut ici, à Ceylan et à Siam), et voyant l'intérêt considérable et l'aide rapide qui, d'après nos renseignements, ont été provoqués de suite par la fondation de la « Buddhist Society of Great Britain and Ireland », nous avons été amenés à croire que cette tentative d'accroître l'énorme empire de la Religion bouddhique sera suivie de succès peut-être inattendus de ceux qui ne voient que les événements extérieurs et les mouvements dans le monde de la pensée occidentale. Nous croyons que cette religion (la première des religions missionnaires actuellement existantes) est destinée, dans le siècle qui suivra le prochain 2500e anniversaire de l'Abhisambodhi (qui tombe dans quelque trois ans), à étendre sa sphère d'action sur un autre tiers de l'humanité. Ce tiers (les peuples européens et américains), qui aujourd'hui représente le plus haut degré de la civilisation humaine, deviendra ainsi pour la seconde fois dans son histoire, le véhicule des meilleurs sentiments religieux dans les communautés les plus avancées en civilisation. »

Dans le même ordre d'idées, un de nos collaborateurs a reçu la lettre suivante d'un « bhikkhu » d'origine allemande, qui porte le nom monastique de Ñanatiloka :

« En l'année 1903, à Leipzig, quelques bouddhistes enthousiastes décidèrent de fonder une Union Bouddhiste, bien qu'à cette époque il y eût très peu de bouddhistes en Occident, et que presque personne ne pût prévoir les rapides progrès que les idées bouddhistes allaient y faire. Aujourd'hui il y a en Europe quelques milliers d'adhérents à la Parole du Buddha, et à Londres une seconde Société Bouddhiste a été formée sous le nom de « The Buddhist Society fo Great Britain and Ireland » ; elle est présidée par le professeur Rhys Davids, le célèbre traducteur de nos livres sacrés. Quand nous considérons avec quel intérêt croissant beaucoup d'Européens regardent le Bouddhisme, — et parmi eux plus d'un savant et d'un penseur éminent —, il nous semble que le temps est venu d'établir la première Sangha bouddhiste en Occident.

« Ayant vécu la vie de bhikkhu pendant plusieurs années et ayant acquis l'expérience de cette vie, telle qu'on la mène dans les monastères et ermitages bouddhistes, tant à Ceylan qu'en Birmanie, je crois pouvoir prétendre que je suis aussi bien préparé que tout autre membre de l'ordre des moines bouddhistes pour accomplir cet acte important de l'introduction de l'ordre en Europe ; et par suite, mon intention est de fonder d'ici peu de temps un ermitage pour les membres de cet ordre en Suisse. J'ai l'espoir que par l'établissement d'un semblable monastère (nécessairement sur une très humble échelle au début), non seulement la propagation de la Parole recevra un nouvel élan, mais encore la connaissance des livres sacrés du Tipiṭaka sera immédiatement rendue accessible aux Européens.

« Nous nous proposons de nous installer d'abord dans le canton du Tessin dans la Suisse du Sud, et de cet endroit, comme point de départ, nous espérons introduire la Sangha dans les autres pays d'Europe. Cette région particulière a été choisie parce que la douceur de son climat la rendra plus convenable pour les membres asiatiques de l'ordre, et parce que la vie y est relativement bon marché.

« Notre plan actuel est de commencer l'automne prochain, de choisir un site retiré convenable, d'acheter le terrain nécessaire, d'élever quelques constructions en pierre, et ainsi de suite. Vers le début de l'année prochaine, le reste des bhikkhus suivra et parmi eux le Très Rév. Shwe Zedi Saradaw U. Tejārama-Mahāthero d'Akyab (Arakan) et Ariyavamsa U. Kumāra-Mahāthero de Kyundar Kyaung, Kemmendine (Birmanie) ; également un thero de Ceylan et plusieurs bhikkhus européens.

« Le Sāmanero Dhammānusāri (1) vivra pendant les premières années sous la robe d'un Upāsako, afin d'être mieux à même de s'occuper du côté matériel des affaires, culture du sol, réception des fonds, etc. Mais, en outre, il s'occupera de la traduction et de la

(1) L'auteur de la lettre lui-même.

publication de traités sur des sujets bouddhistes et saisira toute occasion de gagner de nouveaux amis à notre entreprise.

« Nous faisons appel à tous les bouddhistes sérieux, leur demandant de prendre part, de toute leur force, à la grande œuvre à laquelle nous devons tous mettre la main, l'établissement de la Saṅgha sur le sol européen.

« Les souscriptions peuvent être envoyées à l'une ou l'autre des adresses ci-dessous, avec l'indication : « Pour la fondation du premier Monastère bouddhiste en Europe par le bhikkhu Ñānatiloka », et une notification de ces donations devra en même temps nous être envoyée.

« 1) Mahabodhi-Centrale, Karl Seidenstuecker, 12 Sophienstrasse, Leipzig (Allemagne).

« 2) Rédaction du *Cœnobium*, Villa Conza, Lugano (Suisse).

« Toutes les souscriptions reçues seront enregistrées dans la *Buddhistiche Warte*, Leipzig, et un état de toutes les donations, avec le nom des donateurs, sera envoyé à chaque souscripteur quand la liste des souscriptions sera close. »

Inde

— Le gouvernement de l'Inde a envoyé de Simla, à la date du 24 août, une lettre par laquelle il invite les gouvernements locaux à lui faire parvenir avant le 1er mars 1908 leurs avis sur une série de réformes destinées principalement à « donner au peuple de l'Inde de nouveaux moyens d'exprimer ses vues sur les choses de l'administration ». Cette lettre forme un document long et important, dont il vaut la peine d'analyser et de reproduire quelques passages (1). On pourra y faire d'utiles comparaisons entre l'organisation proposée pour les conseils consultatifs et les conseils législatifs de l'Inde et celle de la Chambre consultative du Tonkin et du Conseil supérieur de l'Indochine.

« Il y a maintenant vingt ans que le gouvernement de Lord Dufferin prit l'initiative de la discussion dont le résultat fut le « Councils Act » de 1892. Les réformes introduites alors, comprenant l'accroissement des Conseils législatifs, la reconnaissance du principe de l'élection, l'admission des interpellations et la libre discussion du budget, semblaient justifiées par l'extension de l'éducation anglaise, par l'accroissement de l'emploi fait des indigènes dans l'administration effective du pays, et par les preuves indubitables qu'ils avaient données de leurs aptitudes à cet emploi. Le progrès qui s'est fait depuis dans le développement des classes cultivées peut mal se juger par les statistiques. On peut cependant mentionner que dans les vingt dernières années le nombre des écoliers apprenant l'anglais a passé de 298.000 à 505.000, que le nombre des étudiants qui ont été immatriculés dans les universités de l'Inde a passé de 4286 en 1886 à 8211 en 1905, et le nombre des « Bachelors of Arts » de 808 à 1570 aux mêmes dates. Pendant cette période, l'éducation supérieure a pénétré dans des milieux qui, il y a une génération, étaient à peine touchés par son influence. Les chefs indigènes, les propriétaires de terres et les commerçants, ceux qui possèdent des intérêts matériels et représentent les éléments les plus puissants et les plus stables de la société indienne, sont maintenant aptes à prendre une part plus éminente à la vie publique et capables d'assister dans une large mesure le gouvernement exécutif. Ils ne sont plus désintéressés des nouvelles conditions sociales et politiques qui affectent le cours des affaires de l'Inde..... Aucun programme de réforme constitutionnelle ne satisferait aux besoins réels du temps présent, s'il ne permettait de représenter l'aristocratie foncière, les classes commerciale et industrielle et la masse de ceux qui, dans les conditions

---

(1) Le document est donné in-extenso dans l'*Indian Review*, sept. 1907, nº 9, p. 69 sqq.

actuelles, n'ont pas d'intérêts qui les attirent dans la vie politique ni de moyens suffisants d'exercer leur légitime influence. Les classes qui dans le programme actuel pourront prendre une part plus active à la direction de l'action gouvernementale, peuvent raisonnablement s'attendre, comme conséquence nécessaire des mesures à l'étude, à participer davantage au travail effectif de l'administration et à être utilisés plus largement dans les postes élevés des services publics ».

Et l'on promet, sous réserve de ne pas toucher à l'autorité exécutive du gouvernement, « d'avancer graduellement vers l'accomplissement sans arrière-pensée *(in no grunting spirit)*, d'une promesse que les peuples de l'Inde ont le droit de considérer comme inviolable ».

Un commentaire utile à ce programme d' « élargissement des limites de la représentation » est fourni dans un autre passage de la même lettre :

« Lorsque les conseils législatifs furent accrus et que le principe de l'élection fut admis, on reconnut que la représentation territoriale ne convenait pas à l'Inde, et on essaya de constituer les corps électoraux de façon que les classes et les intérêts les plus importants fussent autant que possible représentés. Dans le cas des conseils provinciaux, il est acquis que les résultats n'ont pas justifié ces espérances. Les conseils de districts *(District Boards)* en particulier ont échoué d'une manière éclatante à satisfaire l'espoir qu'ils représenteraient les intérêts fonciers. Des 54 membres élus par eux aux conseils provinciaux, 10 seulement ont été des propriétaires fonciers, et 36 ont été des avocats. De même des 45 membres élus par ces municipalités de district, 40 étaient avocats, et 2 seulement propriétaires. Par la nomination d'office on a fait quelque chose pour remédier à ces défauts, mais des 338 membres non-fonctionnaires nommés aux conseils provinciaux depuis 1893 par voie d'élection ou par désignation officielle, 36 % ont été des gens de loi, et seulement 22 % des propriétaires. Il est ainsi évident que le système électoral a donné à la profession légale dans les conseils provinciaux une prééminence à laquelle elle n'a pas droit et qu'il a échoué d'une manière significative à donner une représentation adéquate aux autres éléments importants des diverses communautés. Ce défaut se reflète dans le conseil législatif du Gouverneur général, où des membres non-fonctionnaires élus ou nommés depuis 1893, 27, soit 40 %, ont été gens de loi ou membres de l'enseignement, tandis que les propriétaires n'ont été que 16, soit 23, 5 % et que le commerce n'a été représenté que par 17 membres, soit 25 %. Le gouvernement de l'Inde est loin de nier que les classes professionnelles aient droit à une représentation proportionnée non seulement à leur nombre, qui est petit, mais à leur influence, qui est grande et tend continuellement à s'accroître ; mais il n'est pas disposé à leur accorder un monopole virtuel du pouvoir exercé par les conseils, et pense que la solution la plus sage du problème est de fournir le contrepoids nécessaire à leur influence excessive en créant un corps électoral additionnel recruté dans les classes possédant la terre ou l'argent. »

Les réformes proposées consistent dans la création de conseils consultatifs, dans l'accroissement du nombre des membres des conseils législatifs et dans une revision de la procédure de la discussion des budgets.

« Les conseils législatifs ne sont actuellement convoqués que lorsqu'il y a à légiférer. Leurs réunions sont trop rares pour permettre des rapports confidentiels et intimes entre le gouvernement et le peuple, et la stricte procédure qui les lie mène naturellement au formalisme. » De là le projet de « consultation régulière d'un corps de conseillers parmi lesquels les princes indigènes et les « magnats territoriaux » occuperaient une place prééminente ; ils seraient consultés individuellement par le Gouverneur général et, à l'occasion, convoqués par groupes ou tous ensemble pour une délibération collective, et auraient le droit, quand ils y seraient invités, de fournir leurs conseils. Ce serait là un pas important dans le progrès constitutionnel. Il ne porterait pas atteinte à l'autorité et à la responsabilité du gouvernement exécutif, et serait en harmonie avec les meilleures traditions de la politique orientale. »

L' « Imperial Advisory Council » comprendra environ 60 membres, dont une vingtaine de princes indigènes et une juste proportion de magnats territoriaux, nommés pour cinq ans et rééligibles. Le Conseil sera purement consultatif et ne s'occupera que des matières qui lui

seront soumises ; les consultations seront en principe privées, sans formalisme et confidentielles, et ne seront pas publiées, le Gouvernement se réservant d'en faire l'usage qui lui semblera bon. — Du même type seront les conseils provinciaux, sauf que les consultations individuelles devront se faire par écrit, et que les consultations collectives seront présidées par les gouverneurs ou de hauts fonctionnaires par eux délégués, qui fourniront les renseignements et résumeront les délibérations : « Le Gouvernement de l'Inde attache la plus grande importance à la délibération collective, les opinions ainsi manifestées étant différentes et souvent de plus de valeur que celles qui proviennent de la consultation individuelle. »

Puis vient l'extension des conseils législatifs, qui seront modifiés de façon à ce que, parmi les membres non fonctionnaires, soient dûment et amplement représentés les différentes classes et les différents intérêts de la communauté. Ceci sous réserve que le gouvernement puisse toujours compter sur une majorité assez forte pour ne pas dépendre des petites fluctuations qui pourraient provenir de l'absence occasionnelle d'un membre fonctionnaire. Le principe de la majorité officielle est en effet en dehors de toute discussion : « that is not an open question ».

Le conseil impérial comprendra au plus 28 fonctionnaires ; — un prince indigène choisi par le Vice-Roi ; — 18 membres élus : 2 par les Chambres de commerce de Calcutta et de Bombay, 7 (au lieu de 4) par les membres non-fonctionnaires des sept conseils provinciaux, 7 par les nobles et les grands propriétaires des sept grandes provinces, 2 par les Musulmans ; — 4 membres non fonctionnaires nommés par le Vice-Roi pour représenter les minorités, dont 2 au moins seront musulmans ; — 2 experts nommés par le Vice-Roi, quand il en sera besoin pour des questions spéciales : en tout, 53 membres sans compter le Vice-Roi.

Pour les conseils provinciaux, les détails ne sont pas encore réglés : le problème est de lutter contre l'influence des municipalités et des conseils de district sans porter atteinte à leurs privilèges électoraux, et de donner au contraire une forte représentation aux grands propriétaires, « qui non seulement constituent les éléments aristocratiques stables dans la société de l'Inde, mais représentent aussi les intérêts des propriétaires, grands et petits ».

On aura remarqué la place nominativement réservée aux Musulmans dans les conseils. Les raisons nous en étaient déjà connues par les discours échangés à Simla le 1er octobre 1906 (cf. *B. E. F. E. O.*, VI, p. 466) et les considérants de la circulaire relative aux emplois dans l'administration du Bengale oriental (*ib.*, supra, p. 187). Il sera donc constitué un corps électoral spécial par les Musulmans payant un minimum de « land revenue » fixé dans chaque province de façon à comprendre les propriétaires de quelque importance, par tous ceux qui paient l' « income-tax », c'est-à-dire les commerçants dont les revenus dépassent 1000 roupies par an, et par tous ceux qui auront passé leurs degrés dans une université de l'Inde depuis cinq ans environ. D'ailleurs tous les sièges pourront n'être pas donnés à l'élection : car « des personnages considérables refusent souvent de se présenter comme candidats, partie parce qu'ils n'aiment pas solliciter, partie parce qu'ils répugnent à l'indignité d'être battus par un rival de condition sociale inférieure », et il faudra à l'occasion les nommer d'office.

De même il faudra remanier le mode d'élection aux municipalités de façon à ménager le droit des minorités et diviser le vote par classes, — races, castes ou religions, — chaque classe élisant à l'intérieur d'elle-même ses propres délégués. Cela permettra à la fois d'élargir le cercle électoral et d'éviter la concentration du pouvoir aux mains d'une unique section de la communauté.

Le paragraphe relatif à la discussion annuelle du budget dans les conseils législatifs est comparativement court. On a souvent critiqué la procédure suivie jusqu'ici, où chaque membre, dans un seul discours, présentait à son tour toutes ensemble les observations qu'il avait à faire sur les divers sujets en discussion. Le budget sera désormais discuté par sujets avant le débat général. La discussion sera ainsi sensiblement plus longue et plus utile.

Le programme gouvernemental subira sans doute des changements de détail, au moins pour ce qui concerne l'organisation provinciale. Déjà le gouvernement du Penjab, dans la circulaire par laquelle il organisait le referendum, a fait remarquer la difficulté de recruter un collège

électoral d'une centaine de propriétaires dans les conditions indiquées par la lettre de Simla : on n'en trouverait que dix y satisfaisant, c'est-à-dire payant dix mille roupies de « land revenue » ; on n'en trouverait que 52 payant la moitié. De même on se demande si au Penjab les Sikhs — comme on se le demandera sans doute à Bombay pour les Parsis — n'ont pas autant de droits que les Musulmans à une représentation spéciale.

Comment ce programme a été reçu dans l'opinion, cela est facile à deviner. Le *Pioneer* reste sur la réserve ; les Musulmans exultent ; les politiciens du Congrès, — contre qui on arme tout à la fois les princes indigènes (dont pourtant les sentiments ne sont pas sûrs), les classes possédantes, soumises et peu préparées par leur éducation à la discussion légale, enfin les Musulmans, — le traitent de « farce énorme » et voient dans ce « pas en avant » une mesure de régression et de réaction.

— On se rappelle que l'agitation qui suivit la Partition du Bengale donna lieu à un mouvement dit d'éducation nationale (*B. E. F. E. O.*, v, p. 489). Il s'agissait à la fois de propager l'éducation supérieure, pour laquelle on pensait que les réformes de Lord Curzon n'avaient pas fait assez, et de boycotter les universités du Gouvernement, tombées aux mains de l'administration et pépinières de bureaucrates. Il s'en faut que ces projets aient réussi suivant les espoirs des premiers organisateurs. L'établissement le plus en vue, la « National Institution », de Calcutta, qui a maintenant deux ans d'existence, languit faute d'étudiants : l'enseignement y est sans doute aussi bon qu'ailleurs, mais comment obliger un étudiant à renoncer aux postes administratifs auxquels lui donnent droit les mêmes études faites dans un collège affilié à l'université ? C'est ainsi que par contre le « Ripon College » dirigé par Surendranath Banerji, mais affilié à l'Université de Calcutta — dont Surendranath lui-même a accepté d'être élu « fellow » — est prospère, au point que certains voient là l'origine du modérantisme de ce leader.

Madras prend sa part dans le mouvement, mais avec la note de modération politique et de sagesse financière qui lui est propre. La « South India Education Society » réunit des souscriptions pour fonder un collège national pour le Sud, mais en prenant pour modèle le fameux « Fergusson College » de Poona au lieu de l'institution bengalie. Le collège sera donc affilié à l'Université de Madras. L'objet, nous dit le prospectus, est de satisfaire « au vœu général que l'on prête plus d'attention dans la vie scolaire à la formation du caractère, et que l'on donne en conséquence dans les écoles et les collèges une instruction religieuse et morale. Il est d'ailleurs évident que cette instruction religieuse ne doit que compléter l'éducation laïque et ne pas supplanter la culture occidentale demandée par l'Université. » Elle sera donnée en dehors des heures de classe et sera facultative au contraire du collège de Mme Besant à Bénarès. Onze personnes de marque, dont certaines ont déjà exercé brillamment des fonctions dans l'enseignement, ont promis de professer pour des honoraires tout juste suffisants pour vivre [1]. Le collège sera établi à Coimbatore, ville saine, placée au centre d'un territoire non pourvu de collèges jusqu'ici, et dont les habitants ont d'ores et déjà garanti près de la moitié des dépenses prévues.

Le programme, « éminemment modeste et pratique », réussira peut-être, quoiqu'on ait retardé l'ouverture des classes de sciences jusqu'à l'arrivée de nouveaux capitaux ; mais il y a une distance, — sentie et ressentie au Bengale —, entre cette œuvre « patriotique et philanthropique » et les rêves de 1905. Ici il s'agit simplement de suppléer à ce que l'éducation laïque, seule fournie par le gouvernement, ne peut donner : une éducation morale traditionnelle, source de discipline chez l'étudiant et de dignité chez l'homme. L'idéal est de former des Indiens conscients de leurs traditions et de leur nationalité, à qui l'éducation anglaise fournira des armes sans servir d'idéal exclusif.

---

(1) 75 roupies comme au Fergusson College ; si possible, on poussera jusqu'à 100, vu l'accroissement du prix de la vie depuis la fondation de ce dernier.

— C'est en somme le même esprit qui avait présidé à la fondation du Collège sanskrit de Madras (fin 1906). L'objet de cette institution est de « combiner l'étude selon la formule du pandit avec l'étude comme elle est comprise en Europe ». Les étudiants apprendront en conséquence l'anglais. Ils devront de toute façon être assez avancés, car, dans l'esprit de ses fondateurs, le « Sanskrit College » est une école d'études supérieures, dont le programme commence là où celui de l'Université finit, et qui a l'ambition de ne recruter que des étudiants ayant subi cinq ans l'éducation universitaire et passé avec succès leurs examens de sanskrit. Le Collège de Madras se flatte d'être en progrès même sur les établissements similaires de Calcutta et de Bénarès : ceux-ci, suivant en cela la tradition indigène, ne font étudier à fond qu'un seul *çāstra* : ici aux études spéciales de chacun s'ajouteront dans tous les cas les rudiments de la grammaire, la logique, et le *mīmāṃsā*. D'une façon générale, le Sanskrit College s'attache d'abord aux études abandonnées et qui ne rentrent pas dans le programme universitaire. Il est intéressant de noter que les sections du *yoga* et du *mantra* n'ont pu s'ouvrir, faute de maîtres compétents et d'étudiants. Les sections qui fonctionnent sont : *vedānta* (*advaita*), *vedabhāṣya*, *dharmaçāstra* et *mīmāṃsā* ; les sections *dvaita* et *viciṣṭādvaita* doivent être constituées prochainement.

Avec un tel programme, on ne doit pas s'étonner que les fondateurs aient eu de la peine à trouver des maîtres. Ils voulaient d'abord leur demander au moins autant qu'aux élèves et exiger d'eux avec la connaissance approfondie d'un *çāstra* une connaissance « décente » de trois autres, mais ils eurent bientôt fait d'y renoncer — preuve, suivant eux, de la décadence des études sanskrites dans l'Inde, et en particulier dans le Sud, qui a vu naître tant de grands philosophes et qui conserve plus qu'ailleurs les traditions anciennes.

Le rapport pour l'année 1907 nous apprend que le Collège compte actuellement 28 étudiants, dont 25 logés et nourris gratuitement et 3 boursiers d'études : 24 *smārtas* et 4 *vaiṣṇavas*. Il y a, bien entendu, une bonne bibliothèque, pour laquelle on a dépensé plus de 800 roupies; et il y aura une nouvelle série d'ouvrages sanskrits publiée par les professeurs du collège : trois d'entre eux préparent en ce moment même une édition de la *Kutūhalavṛtti* qui sera publiée par la « Sri Vani Vilasini Press » de Çirangam. — Enfin on espère de temps en temps réunir au Collège des pandits du dehors pour la discussion des problèmes religieux et sociaux, et instituer des concours et distribuer des prix. Les examens et les inspections prouvent, paraît-il, que les études sont bonnes. En anglais aussi, les élèves ont en un an appris ce qu'on apprend ailleurs en deux, et l'on espère que bientôt, à la « debating society », appendice nécessaire d'un collège, on pourra discuter en anglais aussi bien qu'en sanskrit.

Voici donc l'Inde méridionale pourvue d'un centre d'études comme il n'y en avait encore qu'à Calcutta et à Bénarès. Ce n'est pas que le sanskrit ne soit pas cultivé dans le Sud, loin de là. L'orthodoxie bien connue des brahmanes méridionaux nous est un garant que la tradition n'en est pas perdue. Dans plusieurs centres se publient des ouvrages sanskrits, dont un grand nombre d'inédits, concernant surtout le *Vedānta* : ainsi les réimpressions et traductions d'*Upaniṣads* abondent partout. A Madras les disciples de Svāmi Vivekānanda ont publié des traductions des commentaires de la *Bhagavadgītā* par Madhvācārya et Rāmānuja. A Kumbakonam, outre les ouvrages déjà mentionnés ici (vi, p. 358, 447), ont paru, au Madhvavilās même, un grand nombre d'ouvrages *dvaita*, et dans une autre imprimerie, plusieurs ouvrages d'Appaya Dīkṣita et de Madhusūdana Sarasvatī ; à Dewan Bah. Ragunāth Rao, le doyen des « Social Reformers » dans le Sud, on doit le *Çāstranirṇaya* et diverses autres brochures. Il y a aussi un peu partout des périodiques, comme le journal de Pudukottah, la *Keralagranthamālā* littéraire de Palgat, la *Çāstramuktāvalī* et la *Mañjubhāṣinī* de Conjeeveram, la *Viciṣṭādvaitagrantharatnamālā* de Madras, de fondation toute récente ; d'autres encore dans les états indigènes du Dekhan.

Les écoles non plus ne manquent pas : rien qu'au Malabar une conférence des maîtres de sanskrit réunissait en juillet dernier plus de 50 membres ; dans les trois dernières années, 25 écoles indigènes s'y sont fondées ou ont été reconnues par l'État.

Un caractère remarquable aussi est la part que prennent à l'étude du sanskrit les castes inférieures : deux des membres de la conférence étaient Tiyas; dans telle école, sur 60 enfants, plus de la moitié sont Tiyas, ou fils de blanchisseurs, ou d'autres castes aussi basses. — Mais partout l'enseignement est donné « suivant la formule du pandit » ; et les collèges de Mysore et de Travancore ne sont en somme que des agrandissements de la *pāṭhaçālā* des villages ou des grands centres religieux.

Quant à l'enseignement du sanskrit dans les universités, on sait le peu de résultats qu'il donne dans l'ensemble. Sans entrer, pour ce qui concerne les professeurs, dans une polémique récente (1), il est évident que chez les étudiants manque généralement le goût de l'étude désintéressée qui seul peut conduire à des résultats. Pour eux il s'agit simplement d'être capables à l'examen de répondre sur une question relative au « text-book » ; et le jour où on leur demandera davantage, ils choisiront comme second langage celui qui leur paraîtra demander le moins d'efforts. C'est ainsi qu'un bon nombre d'étudiants de l'Université de Bombay, même parmi les Hindous, choisissent le français, qui leur paraît plus facile que le sanskrit : ce qui permet de craindre, pour le dire en passant, que le niveau de l'examen n'y soit pas très élevé pour notre langue. De même à Madras, lorsque récemment on voulut relever le niveau de l'examen de sanskrit, les journaux regorgèrent de plaintes au sujet du surmenage imposé aux étudiants : tel « sanskritiste » écrit au *Madras Mail* qu'il doit étudier 104 pages de sanskrit en un an au lieu de 70 ou 75 comme auparavant : c'est plus qu'une jeune cervelle n'en peut supporter. — D'ailleurs cette absence d'esprit de désintéressement n'est pas particulier à ces études : c'est le grand mal dont souffre tout le système d'enseignement dans l'Inde.

Il faut ajouter que toutes ces entreprises dans l'Inde du Sud sont souvent arrêtées *more indico* par des insuffisances budgétaires. Le Collège sanskrit de Madras, malgré le bas prix auquel revient l'entretien de chaque étudiant (10 roupies par mois), est déjà obligé de faire appel à l'appui du gouvernement, qui sans doute ne lui manquera pas. Les éditeurs du *Mahābhārata* de Kumbakonam (cf. *B. E. F. E.-O.*, VI, 358 sqq.) annexent à leurs livraisons un appel pressant aux donateurs : souhaitons qu'il soit entendu, afin que cette publication d'une importance capitale ne soit pas interrompue ou ne ruine pas les enthousiastes éditeurs, qui rêvent de publier d'autres ouvrages.

— La seconde partie de l'année n'a pas été moins fertile en incidents que la première, au moins au Bengale. Il faut dire, au sujet de cette province, qu'un certain nombre de ces incidents n'auraient pas eu autant d'importance dans une population moins agitée et avec une presse moins emphatique (des deux côtés s'entend). Cependant, sans aller jusqu'à admettre avec un officier (lettre parue dans l'*Englishman* du 16 septembre) « qu'un Européen ne peut se promener seul sans être insulté dans les quartiers neufs des grandes villes, que les marchandises anglaises sont régulièrement détériorées et jetées à la rivière, que des centaines de jeunes gens font tous les jours l'exercice sous la direction d'anciens soldats pensionnés », et sans attacher trop d'importance à l'histoire des vols de fusils à Ichapur (près de Barrackpur) ou aux libelles qui circulent, il est certain que l'« agitation » ne consiste pas simplement en discours de journalistes ou en « Bande Mātaram » criés par les enfants derrière l'Européen passant dans les rues — même dans les rues de Chandernagore !

Un des caractères les plus notables de cette agitation est le rôle qu'y joue la jeunesse des écoles. Nous avons parlé en leur temps de quelques-unes de ces affaires, et de la circulaire du gouvernement. Mais la liste est loin d'être close : voici à Jabbalpur tout un collège en grève parce qu'un étudiant, qui avait refusé d'enlever ses chaussures dans la maison du principal,

---

(1) V. Macdonell, *The Study of Sanskrit as an Imperial question*, in *J. R. A. S.*, 1906, p. 675 ; Sridar R. Bhandarkar, *A reply to Dr A. A. Macdonell*, Bombay, 1907.

avait été renvoyé ; à Nagpur, c'est un inspecteur-hindou salué dans toutes les classes aux cris de *Bande mātaram*, malgré ses protestations : d'où intervention de la police, arrestation de 20 élèves grève à la «High School» et au Collège. Ceci sans parler des innombrables meetings où les écoliers tiennent la plus grande place, et des cas fréquents où ils se chargent de la propagande svadéshiste par le fait. Ils finissent par se rendre insupportables même à leurs partisans ; et dans une réunion à Lahore (8 décembre) destinée à l'élection des membres du Congrès, on est obligé de les rappeler au respect des anciens. Après avoir protesté contre les mesures gouvernementales, les articles de la presse indigène modérée commencent à se demander comment apprendre aux étudiants à conserver la mesure.

C'était encore en l'honneur de la sortie de prison de cinq étudiants que se tint le meeting désormais fameux du 2 octobre à Beadon Square, au nord de Calcutta, où l'intervention de la police provoqua une émeute renouvelée le lendemain et le surlendemain. Le second jour un sergent de police européen eut le poignet coupé dans la mêlée ; mais, chose plus grave en un sens que les jets de briques et les coups de poing ou de serpe, il y eut des gens dévalisés et des boutiques pillées. Ce qui prouve en faveur du public de ces réunions, c'est qu'on ne voulut pas croire qu'il fût coupable de ces déprédations. Et pendant que la justice commençait d'opérer contre certains des cambrioleurs, quelques Babus s'érigeaient en comité d'enquête et centralisaient les témoignages sur la part que les agents de la police auraient prise aux violences et aux vols : et il paraît que cette enquête a été bien conduite. En tout cas le résultat fut qu'on chargea spécialement un fonctionnaire d'une enquête officielle sur ce point, avec recommandation de se servir, entre autres, des témoignages fournis devant cette commission.

Quant au gouvernement, il semble d'abord avoir voulu se montrer modéré et ne résister au désordre qu'en se servant des lois existantes et en traitant chaque cas isolément. La répression ne se signalait en effet d'abord que par une multitude de procès de presse, à Bombay, à Poona, à Lahore et surtout, naturellement, à Calcutta et dans le Bengale oriental. La série sans doute n'en est pas finie ; on condamnait encore dans les derniers jours de décembre le personnel responsable d'un journal de Barisal. Le plus sensationnel de ces procès, celui du *Bande Mātaram*, journal de Bepin Candra Pal, faillit échouer : comme il s'agissait de la reproduction d'un article par ailleurs poursuivi, on ne put incriminer que l'imprimeur, qui, chose bizarre, se révéla aux débats être illettré. Mais B. C. Pal, cité comme témoin, ne vint au tribunal que pour refuser de prêter serment, ne voulant jouer aucun rôle dans un procès « injuste, parce que contraire aux droits du peuple, néfaste parce que destiné à ruiner la liberté de la parole et de la pensée, injustifiable enfin par l'intérêt de la paix publique ». Cette déclaration lui valut la gloire, et six mois de prison.

Mais, pour emprunter le langage d'un haut fonctionnaire, « la sédition dans la presse peut être atteinte par la loi ordinaire, et ce n'est qu'une pièce dans l'armure du désordre. Non moins dangereuse et plus difficile à atteindre est la harangue séditieuse, prononcée par des démagogues dont l'objet est non de donner la publicité à des griefs réels ou imaginaires, mais d'agir sur des esprits mal mûris et mal informés ». De là le remplacement voté à Simla le 1er novembre, — jour anniversaire, on le fit remarquer, de la fameuse Proclamation de la reine Victoria, communément appelée « la Grande Charte » de l'Inde —, de l'« Ordonnance pour la réglementation des réunions au Penjab et dans la province du Bengale oriental et Assam », en « Acte pour la prévention des réunions séditieuses », applicable pendant trois ans à partir du 10 novembre, c'est-à-dire du jour même où la première ordonnance cessait d'agir. Dans cette préoccupation d'arriver à temps, la préparation de l'acte fut menée avec une hâte significative ; la discussion n'en eut lieu en somme que pour la forme, et les discours, d'ailleurs fort remarquables, de B. G. Gokhale et R. B. Ghose, ne firent rien au résultat. Un point qui mérite d'être noté dans le discours final du Vice-Roi, c'est qu'il affirme savoir qu'on avait fait des ouvertures aux troupes indigènes pour les amener à se révolter. Où et dans combien de cas, c'est que nous ne saurons pas de sitôt ; mais il est curieux que certains aient pris au sérieux la remarque souvent faite dans la presse, que cette année était le cinquantenaire de la « Mutiny ».

L'article d'ailleurs ne fut appliqué d'abord que dans un district du Bengale oriental. En effet le reste de l'Inde était comparativement tranquille. Au Penjab, satisfaction avait été donnée aux agriculteurs et le « Colonisation Bill » retiré; et le 9 novembre, en l'honneur de l'anniversaire du roi d'Angleterre, Lal Lajpat Rai et Ajit Singh étaient relâchés de leur détention. A Madras la condamnation sévère de M. Arbuthnot, la condamnation aussi du capitaine Kamp dans un des nombreux procès nés de l'affaire de Cocanada, rassuraient l'esprit public : c'est dans la province de Madras aussi qu'un fonctionnaire, dans une cérémonie officielle, acceptait, voire saluait le chant du « Bande mâtaram ».

La province de Bombay, chose curieuse, est peut-être celle qui est restée de toute l'année le plus uniformément tranquille. Le seul incident notable consiste dans les polémiques et les manifestations que suscita une décision du directeur de l'Instruction publique, supprimant dans les livres scolaires les leçons relatives à la fabrication du sucre en Europe, raffiné, comme on sait, avec des os pulvérisés.

— On n'ignore pas que le Congrès n'est pas arrivé à régler de façon stable sa propre constitution. Déjà l'année dernière la question s'était posée ; et à la suite des difficultés que le voyage de Dadabhai Naoroji seul avait évitées, on réglementa au moins l'élection du président. Malgré cela, cette élection même, dont était chargé le « Comité de réception » de Nagpur, ne put se faire, par suite de l'obstruction faite par les « nationalistes », mécontents de n'avoir pu réunir les trois quarts de voix autour du nom de Tilak (les trois quarts étant le minimum nécessaire), alors qu'ils avaient réuni les fonds les plus considérables. Les « modérés » faisaient remarquer avec raison que la question financière ne devrait être pour rien dans l'élection, et que la décision du Congrès de 1906 avait justement été dans ce sens. Les nationalistes ripostaient en accusant les modérés appartenant à la classe riche d'avoir, se sentant en minorité, fourni à des domestiques et à des brahmanes officiants dans les temples (classe méprisable, comme on sait) les 25 roupies nécessaires pour entrer dans le Comité, et de s'être ainsi fait une majorité factice ; quant à eux, nationalistes, de l'argent qu'ils avaient à la disposition du Congrès, ils avaient fait deux parts, l'une versée immédiatement sans condition, l'autre promise sous réserve que Tilak serait nommé président : n'ayant pu obtenir ce résultat, ils refusaient les fonds en question et se retiraient, la question de la présidence et le Congrès lui-même ne les intéressant plus. Il eût été intéressant de suivre dans le détail ces polémiques, et de s'instruire sur le degré d'éducation politique et parlementaire des Congressistes. Malheureusement Nagpur est trop loin de Calcutta et à plus forte raison de Bombay, pour que parmi les télégrammes, les lettres, les articles et les injures parus dans les journaux des deux partis, on ait pu savoir à quoi s'en tenir exactement. Le fait certain, c'est qu'on dut renoncer à réunir le Congrès à Nagpur, et que la question fut portée devant le « All-India Committee » de Bombay, qui choisit Surat pour siège et pour président le Dr Rash Behari Ghose, un des légistes les plus éminents de l'Inde, membre du Conseil du Vice-Roi, président de la Faculté de droit de Calcutta et aussi du Conseil national de l'éducation, propriétaire de la « Bande Mataram Match Factory » récemment fondée : au reste modéré, mais plutôt à la façon de Bombay qu'à celle de Calcutta. La délivrance de Lal Lajpat Rai fut l'occasion d'un nouvel effort de la part des nationalistes : ils menèrent campagne pour forcer le président élu à se retirer devant le martyr. Celui-ci eut le bon sens de s'y opposer ; il aura d'ailleurs probablement sa récompense dans l'un des Congrès prochains. Enfin certains des plus fougueux extrémistes, notamment à Poona, parlèrent de tenir à Nagpur un congrès à eux tout seuls. Il va sans dire que la question de la présidence ne fut pas la seule occasion d'incidents : un des plus typiques fut celui de la conférence de Midnapur (7 décembre), où la fraction extrémiste posa au président, avant qu'il eût pris la parole, des questions sur son discours : acte remarquable chez des gens constamment attachés aux formules et aux formes britanniques dans ces réunions ; et le président ayant refusé de leur donner satisfaction, la séance devint si houleuse qu'on dut installer sur le siège présidentiel un fonctionnaire de la police.

Le Congrès National, réuni à Surat le 26 décembre, a été encore moins banal qu'on ne pouvait prévoir. On pouvait s'attendre à des discussions, à des incidents, mais on pouvait croire que, par besoin de rester unis en face de « l'ennemi », tout se serait dans l'ensemble passé correctement et que l'harmonie aurait fini par régner, au moins en apparence, entre les deux partis. Tilak avait déclaré quelques jours auparavant, en public et en privé, qu'il ne porterait pas atteinte au bon ordre. « Les nationalistes, disait-il dans une réunion tenue l'avant-veille de l'ouverture du Congrès, ne sont pas venus ici pour ruiner le Congrès, mais pour le renforcer et l'empêcher de rétrograder... Ils présenteront de nouveaux sujets, des idées nouvelles : si le bureau refuse de mettre à l'ordre du jour leurs motions, ils déposeront des amendements en séance et demanderont un vote général... Tout ce que nous voulons, c'est lutter contre l'autocratie au Congrès (entendez celle des leaders modérés, surtout Ph. Mehta, D. E. Wacha et Gokhale), comme nous avons lutté, avec quelque succès, contre l'autocratie gouvernementale ».

En fait, quand, le premier jour, Surendranath Banerji voulut « seconder » la proposition d'élection du Dr R. B. Ghose à la présidence, des cris furieux et incessants l'empêchèrent de parler ; on dut suspendre la séance. Le lendemain on le laissa parler, mais au moment où l'élection se faisait, Tilak monta à la tribune pour défendre un amendement, qu'il avait d'ailleurs annoncé par un billet au président provisoire. Cet amendement portait, disait-il, sur l'élection, et devait être discuté avant l'élection : le président prétendait qu'il portait sur l'ajournement du Congrès et que ce n'était pas le moment de le discuter. Tilak refuse de retourner à sa place malgré les rappels à l'ordre, en appelle à l'assemblée, qui répond par des cris divers ; et tandis que R. B. Ghose essaie de lire son discours, il lui tourne le dos et fait face au Congrès, les bras croisés sur la poitrine, et déclare qu'il ne quittera la place que par force. Dans ce tumulte un soulier lancé de l'auditoire frôle Surendranath et frappe Pherozeshah Mehta ; la foule envahit l'estrade, et la lutte devient générale, à coups de poings, de gourdins et de chaises. Le président ajourne le Congrès *sine die* et échappe à grand'peine aux coups ; l'arrivée de la police ramène l'ordre.

Les jours suivants, les deux partis se réunirent chacun de leur côté et résolurent de perpétuer, chacun de leur côté aussi, le Congrès suivant leurs programmes respectifs. Mentionnons les deux programmes. Manifeste modéré : « Le but ultime du Congrès national est l'obtention par l'Inde d'une autonomie analogue à celle des membres autonomes de l'Empire britannique et sa participation aux droits et aux responsabilités de l'Empire dans les mêmes termes que ses membres. 2° La réalisation de cet objet doit se poursuivre selon les voies strictement constitutionnelles, et se faire par une réforme sérieuse du système administratif actuel et la création d'une unité nationale, le réveil de l'esprit public et l'amélioration de la condition des masses. 3° Toutes les réunions tenues à cet effet devront l'être avec ordre, et l'on devra s'y soumettre à l'autorité de ceux à qui est confié le contrôle des débats. » Manifeste extrémiste : « La 23e session du Congrès national ayant malheureusement avorté, il est désirable de reprendre l'œuvre du Congrès selon les principes appliqués dans le passé et définis lors de la 22e session tenue à Calcutta sous la présidence de Dadabhai Naoroji. Les délégués au Congrès de Surat qui acceptent sans réserves les principes et la tactique impliqués dans les résolutions de la 22e session, notamment celles concernant les sujets suivants : svaraj, svadeshi, boycott, éducation nationale, et qui désirent sincèrement continuer l'œuvre selon ces principes, sont priés de se réunir samedi... etc. » Les extrémistes en effet ont affecté de croire que les résolutions traditionnelles n'étaient pas comprises dans le programme préparé par le bureau, composé de modérés ; et lorsqu'ils ont connu ce programme, ils ont voulu voir dans de légères différences de rédaction le signe d'une tendance à revenir sur les déclarations de 1906. Ces divergences n'auraient sans doute pas légitimé la manifestation, certainement préparée, qui a amené la scène que l'on sait. Mais il semble bien aussi que le bureau modéré et le comité de réception, également modéré, avaient commis à l'égard de leurs adversaires un certain nombre de maladresses propres à les irriter, dont la plus sensible était l'ajournement indéfini du Congrès, alors qu'il était facile de trouver un prétexte à négocier — Tilak s'y offrait — ; les déclarations postérieures des leaders modérés, que la chose devait arriver, et qu'il valait mieux qu'elle fût arrivée,

semblent bien indiquer que ce parti aussi pourrait avoir quelque responsabilité dans l'échec du Congrès, et qu'il n'a que le mérite d'avoir évité de se donner les torts apparents. Il est bien entendu d'ailleurs qu'au fond les programmes des deux partis sont les mêmes : Tilak n'entend certainement pas le « svaraj » autrement que les modérés ; et son manifeste omet habilement de dire si les méthodes de son parti seront autres que constitutionnelles. Tout se réduit à des questions de tactique et d'attitude, et dans certains cas, à des inimitiés personnelles anciennes.

Nous aurons donc l'année prochaine deux Congrès, qui sans doute ne siègeront pas dans la même ville ni dans le même temps. Il est difficile de prévoir lequel des deux aura le plus de succès ; le manifeste de Tilak, avec ses allures conservatrices, est si habile que l'on ne saurait dire s'il ne réussira pas à s'attirer une partie de la majorité modérée, sans compter que l'extrémisme parait en passe de devenir populaire dans toutes les parties de l'Inde : à Surat, les gens de Nagpur et de Madras se sont distingués par leur valeur autant que ceux du Bengale ou de Poona. Il est certain que le parti modéré est plus aristocratique ; et Tilak semble devenir un démagogue plein de talent et de succès. — Quant aux conséquences politiques de la scission on ne peut s'en rendre compte encore. Peut-être sera-ce pour le gouvernement une occasion de rallier les modérés, comme le proposait M. J. Morley dans son discours d'Arbroath (21 octobre), et aussi sans doute, de traiter avec moins de ménagement encore les extrémistes, abandonnés désormais par ceux qui récemment plaidaient encore pour eux dans les conseils officiels.

— Le *Times of India* du 15 novembre contient un intéressant article du Dr R. G. Bhandarkar sur une secte mahratte, celle des Manbhavs. Cette secte, dont le *Bombay Gazetteer* donne dans les volumes consacrés à Satara et Ahmednagar une description dans l'ensemble correcte, daterait, si l'on en croyait l'*Imperial Gazetteer* (II², p. 52), du XIVᵉ siècle. M. Bh., qui a eu entre les mains certains de leurs livres, démontre que le vrai fondateur en est un certain Cakradhara, contemporain des rois Yādavas Krisnarāja et Mahādava, qui nous sont connus par ailleurs pour avoir régné respectivement de 1247 à 1260 et de 1260 à 1271. Kisen Bhat (Kṛṣṇabhaṭṭa), le fondateur supposé de la secte, l'est en réalité d'une autre secte, celle des Matañgapettas, qui existe encore. De plus le vrai nom de la secte, tel que les livres permettent de le rétablir, est *Manbhao* (*Mahānubhāva*), et non *Mangbhao* comme le *Gazetteer* l'appelait. Un fait important relatif aux livres de cette secte, c'est qu'ils sont en vieux marāthī : l'un d'eux est daté de 1305, et est par conséquent plus ancien que la *Jñāneçvarī*, le plus ancien texte jusqu'ici connu (daté 1290). M. Devadatta Bhandarkar donnera, dans un article qu'il prépare sur cette secte, des extraits de ces vieux textes, d'autant plus précieux que certains sont en prose.

— Les récents voyages du prince de Galles et du duc de Connaught d'une part, et d'autre part les événements politiques que l'on sait ont été l'occasion d'une recrudescence d'attention de la part du public et d'une abondante production littéraire touchant l'Inde. Signalons les plus intéressants de ces livres.

Parmi ceux destinés aux voyageurs, il faut citer surtout *The Tourist's India* de Reynolds-Ball (Londres, Sonnenschein, 1907), où au talent descriptif de l'auteur principal se sont ajoutées, soit pour la revision, soit pour la rédaction de certains chapitres, des compétences spéciales, mal dissimulées sous le couvert de l'anonymat ou du pseudonymat, et qui du coup relèvent le livre bien au-dessus des guides ou des impressions de voyage vulgaires.

Au public religieux s'adresse la septième réédition du livre de Miss Wilson Carmichaël, *Things as they are* (*Mission Work in Southern India*) ; mais le grand public y trouvera plaisir et profit ; car dans cet ouvrage, où le préjugé religieux s'aggrave de la sentimentalité féminine, il trouvera cependant une des plus vivantes descriptions qu'on puisse lire de la vie journalière et du système social tel qu'il se présente dans la réalité dans les villages du Sud de l'Inde. Bien inférieur est le livre du Rev. J. Morison, *News ideas in India in the XIXth century* (Macmillan, 1907) : il est difficile de trouver un sujet plus intéressant ; mais pour M. M.,

moderne, occidental, chrétien et britannique sont termes synonymes : sans compter qu'il ne connaît guère l'Inde ancienne, et que, pour l'Inde moderne, le long séjour qu'il se vante dans sa préface d'y avoir fait prouve seulement qu'il ne suffit pas de rester longtemps dans un pays et de lire quelques livres s'y rapportant pour le bien connaître et à plus forte raison en dire quelque chose de nouveau ; le livre reste utile, malgré ses faiblesses, parce qu'il résume et groupe des faits connus par ailleurs.

Aux mêmes circonstances est due l'apparition d'un livre bien supérieur en mérite et intitulé *Life and Labour of the people of India* (Londres, J. Murray, 1907). L'auteur, M. Abdullah Yusuf Ali, a su profiter de sa triple compétence, orientale, européenne et administrative, en sorte que là où la matière n'est pas neuve, il lui a donné l'intérêt de la nouveauté par la diversité des points de vue d'où il peut la présenter. Les essais qui composent le livre avaient d'abord paru en Angleterre sous forme de conférences ou d'articles de revue ; en voici les sujets : « town life ; village life ; the leisured classes ; student life ; industrial and economic problems ; public health administration ; civic life ; woman's life ; social tendencies ». Ils comportent en général une quarantaine de pages. Dans ce court espace on peut dire que chaque fois l'auteur a traité son sujet sous tous ses aspects et a apporté beaucoup de faits nouveaux ; et l'ensemble de ces chapitres forme un des meilleurs livres qu'on ait vus de longtemps sur la société indienne.

Chine

— M. Ed. Chavannes nous a remis le rapport préliminaire suivant sur son voyage d'exploration archéologique dans la Chine du Nord :

« Mon premier voyage a duré du 25 avril au 14 mai ; il comporte l'itinéraire suivant : Moukden ; Tong-ling 東陵 ou sépulture de l'Est ; Fou-chouen ; Sarhou, où se trouve une grande inscription commémorant la victoire des Mandchous sur les troupes des Ming ; Ling-kiai 陵街, où sont les tombeaux de trois des ancêtres de la dynastie mandchoue ; Hing-king 興京 ; T'ong-houa 通化 ; Pa-tao-kiang 八道江 ; retour à Sseu-tao-kiang 四道江 ; traversée des montagnes qui enferment à l'Est la vallée de la rivière Yalou ; arrivée à T'ong-keou 通溝, sur la rive droite du Yalou. A T'ong-keou j'ai séjourné du 4 au 8 mai pour rechercher, mesurer et photographier les monuments qui ont subsisté de l'ancien royaume de Kao keou-li 高句麗. L'un de ces monuments est la stèle colossale érigée au commencement du Ve siècle de notre ère ; ce texte, de première importance pour l'histoire de la Corée et du Japon, avait déjà été étudiée par M. Courant (*Journal Asiatique*, 1899) ; il n'était cependant connu jusqu'ici en Europe que par une reproduction fort imparfaite ; j'ai pu m'en procurer un excellent estampage. J'ai en outre étudié les singulières sépultures en forme de pyramides tronquées qui datent de la même époque que la stèle ; j'ai rédigé sur ce sujet une note qui a été lue à l'Académie des Inscriptions. De T'ong-keou, j'ai descendu en barque le Yalou, non sans m'échouer dans un rapide, ce qui me causa un retard de près de vingt-quatre heures. J'ai abordé à Ngan-tong 安東, et je suis revenu à Moukden par le petit chemin de fer japonais à voie étroite qui suit l'itinéraire du général Kuroki et de son armée victorieuse.

« Aussitôt après être rentré à Moukden, j'en suis reparti pour aller à Péking, où j'ai séjourné du 19 au 27 mai afin de me procurer un nouveau passeport et de préparer une seconde expédition. Le 28 mai, je suis parti en compagnie de M. B. Alexeïef que l'Université de Saint-Pétersbourg a chargé d'une mission d'études en Chine.

« Nous nous sommes rendu à Tsi-nan fou 濟南府, en allant en chemin de fer jusqu'à T'ien-tsin 天津, puis, par la voie du Grand Canal, jusqu'à Tö tcheou 德州, et enfin, en char, de Tö tcheou à Tsi-nan fou. Dans cette dernière ville, j'ai visité la montagne des mille Buddhas

千佛山, où quelques inscriptions attestent que des sculptures bouddhiques taillées dans le roc datent de l'époque des Souei ; malheureusement ces statues ont été fort endommagées par le temps ; on les a donc refaites en les recouvrant d'un enduit de boue et de paille et en les enluminant de couleurs grossières, ce qui leur enlève toute valeur archéologique.

« Sur la proposition qui nous en a été faite par le bureau des Affaires étrangères à Tsi-nan fou, nous avons été en chemin de fer à Wei hien 濰縣, où se trouvent les collections d'antiquités des familles Tchang 張, Tch'en 陳, Ting 丁 et Kouo 郭 ; nous avons été reçus fort aimablement par le chef de la famille Tchang, qui m'a autorisé à photographier quelques-uns de ses bronzes ainsi que l'estampage d'un bas-relief de l'époque des Han ; en outre, le chef de la famille Tch'en a bien voulu me remettre l'estampage d'un bas-relief de l'époque des Wei du Nord, dont l'original se trouve en sa possession.

« De Tsi-nan fou, nous sommes allés à Hiao li p'ou 孝里鋪, petit village qui dépend de la sous-préfecture de Fei-tch'eng 肥城. Tout près de cette localité est la colline appelée le Hiao-t'ang-chan 孝堂山, au sommet de laquelle un petit temple taoïste renferme la chambre funéraire qui passe pour être celle de Kouo K'iu 郭巨, personnage célèbre par sa piété filiale. Que cette attribution soit fondée ou non, ce qui est certain, c'est que ce monument présente un grand intérêt : ses parois sont en effet couvertes intérieurement de sculptures qui datent de l'époque des Han et qui doivent donc être étudiées en même temps que les bas-reliefs de la famille Wou 武, dans la sous-préfecture de Kia-siang 嘉祥 ; mais, tandis que les dalles des sépultures de la famille Wou sont disjointes les unes des autres, celles de la tombe de Kouo K'iu ont conservé leur assemblage primitif et nous offrent donc un spécimen intact d'une chambre funéraire de l'époque des Han.

« Pour aller de Hiao li p'ou à T'ai-ngan fou 泰安府, qui était notre plus prochain but, nous avons pris une route qui nous a permis de visiter le temple *Ling-yen* 靈巖寺, où se trouvent des inscriptions fort nombreuses ; l'une d'elles, qui date de l'époque des Yuan, est écrite en chinois et en tibétain, le texte chinois étant lui-même rédigé dans le style particulier de la chancellerie impériale mongole.

« A T'ai-ngan fou, j'ai fait l'ascension du T'ai-chan 泰山 ; mais, comme cette montagne sacrée a été récemment décrite par le P. Tschepe, j'ai cherché à étudier le T'ai chan surtout au point de vue religieux, tant dans le culte qu'on lui adresse de nos jours que dans les inscriptions qui rappellent quels honneurs on lui a décernés à diverses époques. Il y a là matière à une monographie qui apporterait des documents nouveaux à l'histoire de la religion chinoise.

« De T'ai-ngan fou, nous nous sommes rendus à K'iu feou 曲阜, où nous avons visité le temple de Confucius et celui de son disciple Yen-tseu ; j'ai relevé les inscriptions en caractères mongols phags-pa qui se trouvent dans ces deux temples ; en outre, j'ai acheté en deux exemplaires, dont l'un est destiné à la Bibliothèque nationale et l'autre à l'Ecole française d'Extrême-Orient, la série des estampages représentant les scènes principales de la vie de Confucius.

« A Tseou hien 鄒縣, qui est à une journée de marche au Sud de K'iu-feou, j'ai visité le temple de Mencius ; j'y ai pris les estampages de deux inscriptions en caractères mongols phags-pa et d'une stèle représentant divers épisodes de la vie de Mencius.

« A Tsi-ning tcheou 濟寧州, sur le Grand Canal, j'ai été visiter le *Wen-miao* où sont conservées plusieurs stèles importantes de l'époque des Han, notamment la pierre représentant la visite de Confucius à Lao-tseu et l'inscription dite de *Tchou kiun tchang* 朱君長, au revers de laquelle on voit encore un fragment de bas-relief.

« A Kia-siang hien 嘉祥, qui est à une demi-journée à l'Est de Tsi-ning, nous avons vu sur la colline Meng 萌山 un sanctuaire de Tseu-yeou 子游, disciple de Confucius. Dans le village de Ts'iao-tch'eng ts'ouen 焦城村, j'ai retrouvé et estampé trois bas-reliefs des Han ; à Lieou-kia ts'ouen 劉家村, j'ai pu de même prendre une empreinte du seul bas-relief des Han qui ait subsisté dans ce village, où les épigraphistes chinois en signalaient autrefois deux. Enfin, au Sud du village de Hou t'eou chan 虎頭山, j'ai fait un nouvel examen des célèbres bas-reliefs de la famille Wou, que j'avais déjà vus seize ans auparavant ; j'ai pris les estampages des deux piliers que j'avais négligés lors de ma première visite.

« A 4 *li* à l'Ouest de la ville de Kin-hiang hien 金鄉縣, j'ai photographié une chambre funéraire de l'époque des Han, qui, sans présenter de bas-reliefs importants, est cependant intéressante comme ayant conservé sa forme primitive et comme fournissant un terme de comparaison avec la chambre funéraire du Hiao-t'ang chan.

« Partis le 7 juillet de Kin-hiang hien, nous sommes arrivés le 12 à K'ai-fong fou 開封府. J'ai pris à nouveau dans cette ville les estampages des trois seules inscriptions juives qui soient restées à leur place primitive : elles se trouvaient, lors de mon passage, au bord d'une mare infecte qui occupe l'endroit où s'élevait autrefois la synagogue ; mais j'ai tout lieu de croire que les autorités chinoises les ont fait maintenant transporter dans un édifice public, où elles seront désormais à l'abri des injures du temps.

« De K'ai-fong fou à Ho-nan fou, la voie ferrée du Pien-lo permettra bientôt de faire le trajet en peu de temps et sans peine ; mais, au moment de notre passage, la ligne n'était en exploitation que jusqu'à Tcheng tcheou 鄭州, point où elle se raccorde avec la ligne perpendiculaire de Péking à Han-k'eou. Au-delà de Tcheng tcheou, nous avons encore pu profiter d'un train de service pour parcourir une cinquantaine de kilomètres, puis nous avons dû reprendre les moyens de transport usuels dans l'intérieur de la Chine. Les travaux qui sont en cours d'exécution sur la ligne du Pien-lo ont mis au jour, principalement dans la région de la sous-préfecture de Kong 鞏, un très grand nombre de sépultures antiques : ces tombes, que la tradition populaire rapporte à l'époque des Han, sont faites avec des briques de très grandes dimensions, qui mesurent de 1 m 10 à 1 m 40 de long, 0 m 48 de haut et de 0 m 12 à 0 m 14 d'épaisseur. Deux de ces briques placées de champ dans le sens de la hauteur et bout à bout dans le sens de la longueur formaient le devant de la tombe ; deux autres constituaient la paroi postérieure ; une seule d'entre elles suffisait à fermer chacun des deux côtés ; des briques de même longueur, mais plus étroites, constituaient le plancher et le plafond. J'ai rapporté pour nos musées nationaux à Paris trois de ces briques, qui sont intéressantes, tant par leur destination que par les dessins géométriques dont elles sont ornées. Dans ces sépultures on trouve parfois des poteries et des figurines de terre dont j'ai pu aussi me procurer quelques spécimens, grâce à l'obligeance de MM. Dhauteville et Ramello, celui-ci entrepreneur, celui-là agent de la compagnie du Pien-lo.

« A Kong hien 鞏縣, j'ai visité (21 juillet) les grottes taillées dans le roc qui motivent le nom du temple *Che-k'ou ssen* 石窟寺 ; j'y ai photographié des sculptures qui datent principalement du sixième et du septième siècles de notre ère.

« Au-delà de Kong hien, j'ai été visiter (22 juillet) les sépultures de deux empereurs de la dynastie des Song 宋, Yen-tsong 仁宗 et Houei-tsong 惠宗 ; j'ai photographié les séries d'animaux et de personnages qui s'alignent devant leurs tumulus.

« Poursuivant notre route vers l'Ouest, nous sommes parvenus à Ho-nan fou 河南府 le 23 juillet ; j'en suis reparti le 24 pour me rendre au défilé de Long-men 龍門, en m'arrêtant quelques instants sur la route à la tombe du personnage qu'on adore sous le nom de Kouan-ti 關帝. Le défilé de Long-men, au milieu duquel coule la petite rivière Yi 伊, est célèbre par les sculptures bouddhiques qu'y ont accumulées d'abord la dynastie des Wei du Nord au sixième siècle de notre ère, puis la dynastie des T'ang. Il importait de faire une étude aussi complète que possible de ces bas-reliefs et des inscriptions qui les accompagnent ; j'ai donc passé douze journées entières dans cette localité, occupé constamment à prendre des estampages et des photographies.

« De Long-men, je suis revenu vers l'Est pour me rendre à Teng-fong hien 登封縣 en traversant la passe montagneuse du Hao-ling 寄嶺 ; à Teng-fong, j'ai photographié et estampé trois groupes de piliers qui présentent des sculptures de l'époque des Han ; j'ai été voir le temple *Tchong-yue miao* 中嶽廟, qu'il est intéressant de comparer au *Tong-yue miao* 東嶽廟 de T'ai-ngan fou. En revenant de Teng-fong, je me suis arrêté au temple *Chao-lin* 少林寺, qu'illustra le religieux Bodhidharma ; les religieux de ce temple passent pour être initiés à l'art de la boxe. Enfin, au bas du versant nord de la passe Hao-ling, j'ai photographié une sépulture princière de l'époque des T'ang.

« Revenus à Ho-nan fou, le 18 août, nous en sommes repartis le 20 pour nous rendre à Si-ngan fou 西安府 par les longs défilés qui jouèrent un rôle si considérable dans l'histoire de l'ancien royaume de Ts'in. Les pluies abondantes qui tombèrent alors retardèrent un peu notre marche et ne nous permirent d'arriver à Si-ngan fou que le 30 août. Dans cette ville, où les souvenirs archéologiques abondent, je me suis procuré pour l'Ecole une collection complète des estampages de la Forêt des stèles (*Pei lin* 碑林) et j'ai fait estamper les inscriptions qui se trouvent dans les deux principales mosquées.

« Nous sommes partis de Si-ngan fou le 6 septembre et, après avoir traversé la rivière Wei 渭 pour atteindre la ville de Hien-yang 咸陽, où s'élevait au troisième siècle avant notre ère la capitale de Ts'in Che-houang-ti, nous avons continué notre route vers l'Ouest jusqu'à K'ien tcheou 乾州; au Nord de cette ville est située la sépulture de l'empereur Kao-tsong 高宗 de la dynastie T'ang; les statues d'hommes et d'animaux qui la précèdent ont une réelle importance archéologique; mais plus intéressante encore est une stèle colossale, restée vierge de caractères à l'époque où elle fut érigée, mais sur laquelle on grava, au temps de la dynastie Kin, une inscription en caractères joutchen ; j'ai pu prendre, non sans peine, quelques estampages de ce curieux monument et j'ai déposé l'un d'eux dans la bibliothèque de l'Ecole.

« K'ien tcheou fut le point le plus occidental de notre voyage; en reprenant la direction de l'Est, j'ai visité au passage trois autres tombes impériales des T'ang, à savoir le Tchao-ling 昭陵 à Li-ts'iuan 醴泉, où se trouvent six chevaux en bas-relief qui sont un des monuments les plus considérables de la sculpture chinoise ; puis les tombes des empereurs Jouei-tsong 睿宗 et Hien-tsong 憲宗, près de P'ou-tch'eng hien.

« Après quelques jours de marche qui furent très difficiles pour nos chars dans une région de lœss coupée de fissures abruptes et profondes, nous sommes arrivés sur les bords du Houang-ho près de la sous-préfecture de Han-tch'eng 韓城; au Sud de cette ville, nous avons visité le temple funéraire de l'historien Sseu-ma Ts'ien 司馬遷, et, plus au Nord, le défilé du Long-men 龍門, où j'ai pu estamper deux inscriptions de l'époque des Yuan 元 rédigées en chinois et en mongol.

« Nous avons atteint T'ai-yuan fou 太原府, capitale du Chan-si, le 5 octobre; notre voyage, depuis Si-ngan fou, n'avait pas duré moins de trente jours.

« A T'ai-yuan fou, je me suis séparé de mon compagnon de route, M. Alexeief, qui est rentré à Péking par la voie du chemin de fer ; j'ai continué seul mon expédition en me dirigeant vers le Nord. Je me suis rendu d'abord au célèbre lieu de pèlerinage bouddhique, le Wou-t'ai chan 五臺山, où les Mongols vont adorer le Buddha Mañjucrî. De là, j'ai gagné Ta-t'ong fou 大同府 ; c'est dans cette ville que les Wei du Nord eurent leur capitale au cinquième siècle de notre ère, et c'est à trente li plus à l'Ouest qu'ils couvrirent de sculptures bouddhiques les parois de nombreuses grottes sur le flanc d'une montagne. Ces bas-reliefs, qui précèdent chronologiquement ceux de Long-men dans la province de Ho-nan et qui sont taillés dans une pierre plus tendre, ont souffert plus qu'eux de la vétusté. Par malheur, de dévotes personnes se sont ingéniées à leur rendre une belle apparence en les restaurant, et ces maquillages maladroits ont fort altéré leur aspect primitif; cependant un certain nombre de grottes sont restées indemnes de ces fâcheuses retouches et fournissent à l'archéologue un ample butin ; dans une de ces grottes, j'ai découvert une statue qui présente manifestement le type de Mercure et qui est comme le chaînon établissant la continuité entre l'art gréco-romain et l'art chinois.

« Je suis resté dans le voisinage de Ta-t'ong fou du 25 au 27 octobre ; puis je suis revenu, par la route de Siuan-houa fou 宣化府, jusqu'à Péking, où je suis arrivé le 4 novembre. »

— M. Cl. Madrolle [1], qui avait déjà fait une première reconnaissance de Hai-nan en 1896, est retourné sur ce territoire pendant le second semestre de 1907. Ce voyage, entrepris

(1) Extrait de notes qui nous ont été communiquées par M. Madrolle lui-même.

avec l'agrément de M. Beau, Gouverneur général de l'Indochine, était placé sous les auspices du Comité de l'Asie française et de la Société de géographie de Paris; il avait pour but de compléter les relevés de 1896 et d'établir une carte générale du gouvernement du K'iong-yai, de faire des prélèvements pétrographiques principalement sur la ligne Gaa-long Ping-mar pour composer une coupe géologique insulaire en prolongement d'un travail semblable terminé dans la région de Moncay, de noter des vocabulaires et de relever des indices anthropométriques, enfin, de constituer un dossier d'ordre économique.

Cette mission, assez bien accueillie par les autorités chinoises, fut gênée vers la fin de ses travaux par un arrêt brusque dans le recrutement des porteurs, causé par la traversée du pays *loi*. Les coulis, originaires de la plaine, fumeurs d'opium et privés de cette drogue dans la région des autochtones, fatigués par la marche en montagne pour laquelle ils n'ont aucune aptitude, mouillés par des tornades fréquentes, subissant avec difficulté l'abaissement atmosphérique et le climat des régions élevées, furent rapidement atteints du paludisme, dont les accès violents — malgré les soins et la quinine — ne purent être toujours maîtrisés; — il y eut malheureusement à enregistrer des décès parmi les porteurs, et de nombreux cas de fièvre même chez les guides et parmi le personnel. Le massif central était dorénavant discrédité et le recrutement rendu impossible dans la puissante corporation des coulis chinois.

Les reconnaissances nouvelles de M. Madrolle comprennent deux itinéraires, qui portent à 1900 kilomètres les chemins battus et relevés à la boussole. Le premier parcours s'étend sur la partie orientale de l'île habitée par les Hainanais parlant des dialectes *hok-lo*, le second sur les régions centrale et septentrionale occupées par des aborigènes de langues *loi* ou *sai*, *dan-tchao*, et *tai*.

Il semble que la population autochtone, qui depuis des siècles est lentement gagnée à l'influence chinoise hok-lo, ait été auparavant fortement imprégnée de tai. De nombreux mots sont semblables dans les deux langues, la phraséologie a des rapports étroits, enfin les deux peuples n'ont pas ici l'œil mongolique. Il reste à déterminer si l'influence tai ne s'est pas implantée dans des milieux entièrement aborigènes de la région septentrionale de Hai-nan, sans apport important de sang tai. On arriverait peut-être à peser l'importance de c tte émigration déjà ancienne, à l'aide de déductions, en mensurant les Lao du Lo-ting tcheou qui sont coupés de ceux de Hai-nan par des populations parlant aujourd'hui des dialectes cantonais ou hok-lo.

Les Tai insulaires restent sous-brachycéphales, mais ils sont faiblement mésorhiniens comparés à ceux de Lang-son (mésorhiniens forts) et surtout à ceux de Lao-kay et du Qui-châu en Nghệ-an (platyrhiniens faibles).

Le kouei de Voun-tsio (Wan-tch'ang hien) est habité par des ultra-brachycéphales, leptorhiniens forts, de taille inférieure à la moyenne; ce sont ces Hainanais qui émigrent en Cochinchine. Au contraire ceux qui fréquentent les Straits Settlements sont originaires de la vallée du Kin-kiang ho; ce sont des sous-brachycéphales, mésorhiniens faibles. Ces deux espèces de Chinois hainanais n'ont pas seulement que des différences anthropométriques: leur langue présente des variétés dialectales; leur caractère et leurs coutumes ne sont pas non plus concordants.

L'île repose sur un terrain primaire bordé au Nord et à l'Est de volcans éteints, dont les éjections ont jonché de sol de roches éruptives. Le granit, les schistes, les gneiss, quelques grès ne laissent pas apparaître de calcaires; aussi le terrain est-il le plus souvent maigre, sablonneux même. Les épis sont sans poids et les récoltes insuffisantes; c'est ce qui explique, vu l'importante densité de la population, l'émigration ininterrompue vers le Siam, Singapour et la Cochinchine, où les Hainanais sont attirés par un salaire élevé, un riz bon marché et une vie plus facile.

— Sous la date du 1er octobre 1907, M. le capitaine d'Ollone nous a adressé de Yunnan-fou la note suivante :

« Dans le *Bulletin de l'Ecole française*, t. v, p. 197, M. Charria signalait, d'après des renseignements chinois, l'existence de l'inscription en caractères inconnus du Rocher-Rouge,

dans la préfecture de Yong-ning tcheou 永甯州 au Kouei-tcheou. Cette inscription nous était également signalée par M. Chavannes. Pendant que je traversais le Ta-leang chan, les lieutenants de Fleurelle et Lepage, chargés par moi d'aller explorer le Kouei-tcheou occidental, ont relevé cette inscription. Si, ce que je ne crois pas, un fac-simile de cette inscription a été publié (1), ce ne peut être que la reproduction de la copie, de date assez ancienne, conservée à Tchen-ning tcheou 鎮甯州, laquelle diffère considérablement de l'original.

« Nous avons jusqu'à présent, tant au Kouei-tcheou et au Sseu-tch'ouan qu'au Yunnan, pris l'estampage de soixante-trois inscriptions anciennes, toutes plus ou moins intéressantes pour l'histoire de ces régions. Ne pouvant les énumérer toutes, je me contenterai de citer :

« Près de Yunnan-fou, un monument bouddhique, portant sur chacune de ses huit faces autant d'inscriptions sanskrites ; la pierre tombale de Sai-tien-che (le Sayd Edjell), premier vice-roi du Yunnan après la conquête mongole et introducteur de l'islamisme dans cette province, couverte d'une inscription en arabe ; deux inscriptions en mongol ; le stūpa de Kouan-tou, avec des caractères tibétains, sanskrits et chinois, et une stèle tibétaine ;

« A Kiu-tsin, le Serment d'Alliance des trente-sept districts Man en 957, la pierre tombale d'un prince indigène Ts'ouan, sous les Tsin (265-419), et une inscription de quatre caractères, qu'une légende, gravée sur les côtés de la pierre sous les Ming, attribue au célèbre Tchou Ko-leang, qui aurait par là commémoré la conclusion de la paix avec les princes indigènes.

« Près de Yong-ning 永甯, au Sseu-tch'ouan, une inscription rupestre en trois caractères gigantesques, de forme inusitée et de date inconnue.

« Près de Lou-leang 陸涼, la pierre tombale, gravée en l'an 454 ap. J.-C., d'un prince Ts'ouan qui aurait vécu treize cents ans plus tôt (?).

« A Tchen-hiong 鎮雄 (Yunnan septentrional), le tombeau d'un prince indigène de la famille Long, loué pour avoir reconnu l'autorité chinoise, sous les derniers Ming.

« Enfin deux inscriptions en lolo — les seules connues jusqu'à présent avec les deux qu'a relevées M. Charria (2) — la première à 40 kilomètres au Sud-Est de Wei-ning 威甯 (Kouei-tcheou), la deuxième à 50 kilomètres au Nord de la même ville ; celle-ci occupe la moitié d'une pierre tombale, dont l'autre moitié porte une courte inscription chinoise indiquant que ce sépulcre est celui d'un prince indigène de la famille Ngan, sous K'ien-long ; la date récente de cette inscription bilingue montre que l'usage officiel des caractères lolos s'est prolongé fort longtemps. Je crois devoir signaler que ces deux inscriptions sont ignorées des Chinois, que le secret de leur existence et leur approche sont jalousement gardés par les Lolos, encore très puissants dans le pays, et que ce n'est ni sans peine ni sans danger que j'ai pu les découvrir et les estamper.

« Nous sommes parvenus à acquérir onze livres lolos, dont les caractères diffèrent assez sensiblement suivant leur région d'origine ; l'un d'eux, très volumineux, serait un livre d'histoire ; même si j'ai été trompé sur ce point, il n'est pas douteux que des livres d'histoire écrits par des Lolos existent en assez grand nombre.

« Enfin j'ai eu la bonne fortune d'obtenir des spécimens de l'écriture des Miao-tseu. Les Chinois répètent volontiers que les Miao-tseu n'ont pas d'écriture ; les Miao-tseu eux-mêmes, interrogés, l'affirment énergiquement ; pourtant quelques indications d'ouvrages chinois (voir notamment le *Nan tchao ye che*, traduction Sainson, p. 188 ; Houang Yuan-tche, cité par Devéria, dans *La frontière sino-annamite*, p. 95) démentaient ces affirmations, d'ailleurs

---

(1) Un fac-simile a été reproduit dans le *T'oung Pao* de décembre 1906 (E. CHAVANNES, *Trois inscriptions relevées par M. Sylvain Charria*), mais d'après l'estampage d'une inscription qui est une réduction plus ou moins exacte de l'original. Nous publierons dans notre prochain numéro une note du lieutenant LEPAGE sur cette inscription. (N. D. L. R.)

(2) Cf. *B. E. F. E.-O.*, V (1905), p. 195-197.

peu vraisemblables pour qui a pu voir des agglomérations miao-tseu de quelque importance et le degré de civilisation originale qu'elles révèlent. Des circonstances particulières m'ont permis d'amener un Miao-tseu à me confirmer l'existence de l'écriture de sa race, jalousement tenue secrète, et il m'a séance tenante écrit les caractères correspondant à presque tous les mots contenus dans l'« Instruction à l'usage des collaborateurs de l'École française d'Extrême-Orient ». Beaucoup de ces caractères ont l'apparence d'une cursive dérivée des caractères *tchouan*, mais presque tous ceux qui ont un sens simple et usuel, qui par conséquent ont dû être créés les premiers, ne paraissent avoir rien de commun avec le chinois. »

— Les révolutionnaires ont fait parler d'eux dans toute la Chine, surtout dans les provinces méridionales, où ils ont tenté des coups de main dont la réussite partielle n'a pas été sans émouvoir profondément non seulement le pouvoir central, mais aussi les populations qui en ont eu le spectacle. Le moment paraît donc opportun d'apporter dans cette chronique, non pas le récit d'événements que les journaux en langue européenne ont déjà fait avec plus ou moins d'exactitude, mais des documents peu connus dans leur ensemble et capables de faire concevoir des idées précises sur la nature, la signification et les procédés du mouvement révolutionnaire actuel. Ces documents sont : 1° un discours de Sun Yat-sen (1), exposé théorique de la doctrine ; 2° une analyse et des passages du programme révolutionnaire *Kö ming fang lio* 革命方略 (2) ; 3° une chanson antimandchoue extraite d'un des pamphlets que répandent les révolutionnaires pour secouer l'indifférence — trop réelle à leur gré — du peuple chinois.

I. Discours de Sun Yat-sen. — Ce discours a été prononcé en janvier 1907 à Tōkyō au cours d'une réunion publique organisée au 錦輝館 Kinki-kwan par M. Houang Hing, étudiant du Hou-nan à l'Université Waseda 早稻田大學 pour célébrer l'anniversaire du *Min pao* 民報, organe du parti (3).

Cinq mille personnes étaient venues, paraît il, pour entendre le chef des Kö-ming-tang ; beaucoup n'avaient pu trouver de place.

Le président, M. Houang Hing, ouvrit la séance et céda presqu'aussitôt la parole à Tchang Ping-lin, qui termina sa courte allocution aux cris de : « *Min pao wan souei* ! *Han tsou wan souei* ! *Tchong houa min kouo wan souei* ! Vive le *Min pao* ! Vive la race de Han ! Vive la République chinoise ! »

Sun Yat-sen se leva alors pour prononcer son discours ; après quelques paroles d'introduction, il dit (4) :

---

(1) J'adopte la transcription cantonaise de son nom (孫逸仙 Souen Yi-sien) parce qu'elle est la plus employée ; on l'appelle aussi Souen Wen 孫文 ; il porte quelquefois le nom de la famille japonaise qui l'a adopté, Takano.

(2) Des exemplaires de ce programme, reproduits à l'aide d'un procédé d'autographie, ont été saisis sur des révolutionnaires chinois de passage au Tonkin.

(3) Ce journal est dirigé par le principal disciple de Sun Yat-sen, Tchang Ping-lin 章炳麟. Voir *infra*, p. 455. On se rappelle que Tchang Ping-lin fut un des accusés du fameux procès du *Sou pao* (cf. *B. E. F. E.-O.*, III (1903), pp. 529 et 759).

(4) Ce discours, en langage parlé où abondent les expressions tantôt énergiquement familières, tantôt purement techniques, n'offre qu'un petit nombre de difficultés de traduction. Elles sont dues le plus souvent à l'emploi de termes de droit constitutionnel ou d'économie politique nouvellement introduits en chinois et que les dictionnaires ne donnent pas tous : c'est pourquoi je les ai généralement indiqués entre parenthèses. J'ai aussi condensé quelques phrases que l'orateur, dans la nécessité d'être compris de tous, en ces matières nouvelles, avait faites trop prolixes pour être traduites mot pour mot en français ; mais je n'ai fait aucune coupure et il n'y a pas de lacunes dans ma traduction. J'ai seulement négligé d'indiquer les nombreuses indications d'applaudissements (衆大拍掌呼萬歲) qui coupent le discours.

« Durant l'année qui vient de s'écouler, le *Min pao* a développé devant vous trois grands principes : le principe des races, *min tsou tchou yi* 民族主義 ; le principe des droits du peuple, *min kiuan tchou yi* 民權主義 ; le principe du socialisme, *min cheng tchou yi* 民生主義.

« Le premier n'est pas à expliquer ici. Nul ne doit l'ignorer ; le connaître est aussi naturel que respecter ses parents ; il dérive du caractère même de la race. Les Mandchous sont entrés en Chine depuis plus de deux cent soixante ans ; même un petit enfant chinois n'est pas sans le savoir.

« Mais il y a une chose très importante à connaître : il ne faut pas croire que le principe des races engendre la xénophobie. Il ordonne seulement de ne pas permettre que des hommes d'une race étrangère mettent au pillage notre indépendance politique ; si le gouvernement est aux mains des étrangers, c'est comme si nous n'avions pas de patrie. Bien que nous, Chinois, ayons un pays d'origine, ce pays ne nous appartient pas. Réfléchissons. Où est maintenant notre patrie ? et où est notre indépendance ? Hélas ! nous sommes des esclaves et nous avons perdu notre patrie. Il y a au monde un milliard et quelques millions d'hommes. Nous constituons le quart de la polulation du globe, nous sommes les plus vieux et les plus anciennement civilisés des hommes, — et aujourd'hui nous sommes esclaves ! N'est-ce pas stupéfiant ?

« Voyez les habitants du Transvaal ; ils n'étaient pas plus de vingt mille et ils ont résisté pendant deux ans aux Anglais qui voulaient les exterminer. Voyez les Philippins ; au nombre d'environ cent mille, ils résistent depuis plusieurs années aux Américains. Diriez-vous que nous, Chinois, nous devions nous résoudre volontairement à subir encore notre esclavage ?

« Mon souvenir me reporte à l'époque de la perte de notre indépendance ; nos ancêtres ne voulaient pas, eux, se soumettre aux Mandchous. Fermez les yeux et réfléchissez : nos ancêtres ont versé leur sang à flots, leurs cadavres ont rempli les campagnes... Nous ne sommes pas dignes de nos ancêtres qui, eux du moins, n'ont pas failli à leur tâche.

« Réfléchissez encore : depuis que les Mandchous nous ont ravi notre indépendance, ils ont travaillé à abêtir le peuple chinois. Et cependant, bien que soumis en apparence, le peuple chinois a la haine au cœur et s'est soulevé à plusieurs reprises. Et le moment est venu aujourd'hui, où la marée de la révolution monte chaque jour de mille pieds.

« Les Mandchous, de leur côté, excitent les sentiments anti-chinois (排漢). Ils racontent que si leurs ancêtres, étroitement unis, ont conquis la Chine, c'est parce qu'ils avaient de grandes qualités militaires. Maintenant, il veulent conserver toujours leur force intacte, afin que leur domination soit solide.

« Ce qu'ils disent est exact ; mais une autre cause — et une cause importante — de leur succès durable, c'est l'absence de cohésion parmi le peuple chinois. Si nous étions aussi unis entre Chinois qu'ils le sont entre eux, nous serions dix mille fois plus puissants ; si nous étions unis, je n'aurais pas la moindre crainte de voir échouer les affaires de la révolution pour l'indépendance.

« Mais s'il en est qui disent que la révolution pour l'indépendance vise à la destruction de tous les Mandchous, ceux-là sont grandement dans l'erreur. La vraie cause de la Révolution, c'est que nous ne consentons pas de gaîté de cœur à ce que les Mandchous occupent notre patrie et nous gouvernent. Nous voulons certainement renverser le gouvernement mandchou, mais c'est pour recouvrer notre autonomie (un gouvernement de notre race) (1). Nous n'avons pas de haine contre les Mandchous en tant que Mandchous, mais nous devons haïr ceux qui nuisent aux Chinois ; si, au jour de la Révolution, les Mandchous ne viennent pas nous combattre, nous les laisserons tranquilles. A l'époque de l'invasion, lorsque les Mandchous avaient pris une ville, le massacre continuait pendant dix jours. Cette conduite est indigne de

(1) 我們民族的國家.

l'humanité; nous n'agirons certainement pas de la sorte. Mais si les Mandchous nous combattent, nous emploierons contre eux toute notre force: nous ne pouvons, nous et eux, vivre sur le même sol.

« D'après les circonstances actuelles, il est visible que les Mandchous font des projets contre les Chinois, qu'ils veulent réaliser la centralisation; ils se servent de la constitution pour aveugler le peuple; leurs sentiments sont de jour en jour plus venimeux. Ils paraissent prêts à sacrifier leur vie pour soutenir la dynastie. Mais, en réalité, ils ont peur que les Chinois ne veuillent les renverser et les détruire; ils sont comme l'homme monté sur un tigre (et qui n'osait mettre pied à terre de peur d'être dévoré).

« Nous devons donc connaître clairement le but de la Révolution. Si vraiment les Mandchous s'obstinent à ne point céder, s'ils veulent toujours conserver l'autorité politique pour gouverner la race chinoise, et si, d'autre part, les Chinois veulent vivre encore, il faut résolument se décider à agir. Je pense que votre opinion là-dessus est unanime.

« Telle est la question de la Révolution dans son ensemble.

« Quant au principe des droits des citoyens, il faudra, pour le faire triompher, avoir recours à un changement politique après avoir réussi à réaliser le premier principe. Il est possible actuellement d'abattre le faible et vicieux gouvernement mandchou, mais, cela fait, il conviendra d'extirper la racine du régime lui-même, régime pernicieux et débile.

« Depuis quelques milliers d'années il y a en Chine une monarchie absolue (君主專制政體). Des citoyens libres et égaux ne peuvent supporter ce régime. Pour mettre fin à cet état de choses, il ne serait pas suffisant de faire triompher le principe des races. Réfléchissons: lorsque le premier empereur de la dynastie Ming eut chassé les Mongols et restauré l'indépendance de la nation chinoise, sa politique fut cependant celle d'un souverain absolu; il ne changea rien au système des Han, des T'ang et des Song. C'est pourquoi, quelque trois cents ans après, la Chine a été envahie par les Mandchous: voilà qui prouve la faiblesse de ce régime. Sans révolution politique, pas de progrès possible.

« Déterminer les conditions de cette révolution est une tâche ardue: d'une part, conformément au principe des races, il faut chasser les Mandchous et c'est la *révolution raciale* (民族革命); d'autre part, il faut renverser la monarchie absolue et c'est la *révolution politique* (政治革命). Il ne faut pas résoudre séparément ces deux questions, elles doivent marcher de front.

« Le résultat de la Révolution politique doit être d'établir un gouvernement à constitution républicaine (建立民主立憲政體). Dans les circonstances actuelles, même si l'Empereur était un Chinois, il faudrait faire la Révolution. Lors de la Révolution française, — et il en est de même dans la Révolution russe actuelle, — la question des races n'existait pas, il s'agissait uniquement de changer de régime. La République est maintenant établie en France, les nihilistes de Russie (俄羅斯虛無黨) atteindront certainement leur but. En Chine, après la Révolution, le régime républicain conviendra parfaitement au peuple, nul ici n'en doute.

« Remarquons — ce qui est important — qu'autrefois le but des chefs des révolutions était de se substituer à l'Empereur régnant. Si nous agissions de la sorte, nous, révolutionnaires, la Chine serait perdue. Jadis, la Chine était comme la propriété d'un seul. Alors des héros se soulevaient et luttaient; en cas d'échec, plutôt que de se partager l'Empire ou de se soumettre les uns aux autres, ils continuaient à se battre pendant cent ou deux cents ans. Maintenant, la Chine est dans une situation telle que tous les étrangers attendent le moment de la dévorer; pour nous, révolutionnaires, si nous semons la discorde parmi les Chinois, notre patrie est condamnée à périr. Ainsi les patriotes (志士) craignent le démembrement (瓜分) (par la main des étrangers); pour moi, je n'ai pas cette crainte: les étrangers ne peuvent pas se partager la Chine, mais j'ai peur que les Chinois ne démembrent eux-mêmes leur pays et que le mal ne soit sans remède. C'est pour éviter ce malheur que nous voulons fermement, par la Révolution, établir un gouvernement républicain: — c'est notre but, et c'est aussi une chose indispensable (pour le salut de la Chine).

« Maintenant parlons du socialisme. C'est une question très compliquée. Aujourd'hui le socialisme est une science ; si on ne l'examine que superficiellement, on ne peut le comprendre. La question sociale (社會問題) est un mal dont ne souffre pas encore la Chine, mais dont elle souffrira plus tard. A l'heure actuelle, elle n'a pas encore le caractère d'urgence des deux premières questions. Peu de personnes en Chine s'occupent de la question sociale ; mais notre vue doit porter plus loin que le moment présent : il faut s'opposer aux calamités avant d'en être frappé, et il est alors possible de s'en prémunir. Si l'on attend que le malheur nous ait accablés, alors il est bien difficile de détruire ses effets.

« La question sociale en Europe et en Amérique est extrêmement difficile à résoudre ; quoique, en Chine, elle ne se pose pas encore, elle doit, dans l'avenir, prendre de l'importance. Alors on ne pourra pas la résoudre sans une révolution économique. Mais on ne fait de révolution que lorsqu'on y est forcé : or la révolution économique, après la révolution antidynastique, après le changement de régime politique, serait désastreuse pour le peuple.

« Il faudra pendant notre révolution politique trouver un moyen d'améliorer assez l'état social pour empêcher qu'une révolution économique ne devienne inévitable dans l'avenir, — c'est là un de nos devoirs les plus impérieux.

« Le socialisme a surtout grandi pendant la dernière moitié du XIXe siècle ; avant cette époque, il n'existait pour ainsi dire pas encore, parce que la civilisation n'était pas avancée. A mesure que la civilisation s'est développée, la question sociale est devenue plus importante. Il est malaisé d'expliquer théoriquement ces relations, mais on peut trouver des exemples assez clairs.

« Les progrès de la civilisation datent surtout du moment où l'on a substitué le machinisme (天然力) à la main-d'œuvre humaine (體力) : l'électricité, la vapeur sont infiniment plus puissantes que la force de l'homme. Je prends un exemple : dans l'antiquité, le paysan qui cultivait son champ en peinant et en combinant, arrivait par son travail à produire de quoi nourrir quelques personnes seulement ; aujourd'hui, avec les progrès de l'agriculture, un seul homme peut produire la nourriture d'un millier de personnes. C'est qu'il n'emploie pas seulement ses mains et ses pieds, les machines l'aident ; avec un effort moitié moindre, il obtient un résultat double. Dans l'antiquité, on attachait du prix au travail agricole parce qu'il produisait à peine de quoi nourrir les hommes. Aujourd'hui, il en est tout autrement : on ne craint pas que la production agricole soit insuffisante, on redoute au contraire la surproduction (1). Et, par voie de conséquence, on attache du prix au commerce, on cherche des débouchés. Il en est ainsi en Europe et en Amérique.

« D'après cela, on pourrait croire qu'en Europe et en Amérique tous les hommes sont heureux et riches, mais regardez ces pays, vous constaterez le contraire. D'après les statistiques, la richesse de l'Angleterre est plusieurs milliers de fois plus grande qu'elle ne l'était jadis, et cependant le nombre des misérables a cru dans la même proportion ; il y a peu de riches et beaucoup de pauvres.

« La force humaine est incapable de résister à la force capitaliste (資本力). Autrefois toutes les professions, agricoles et industrielles, étaient fondées sur la force humaine ; maintenant la force humaine ne peut se mesurer avec les agents naturels et l'énergie de ces agents est entre les mains des capitalistes ; ils contrôlent donc l'agriculture et l'industrie. Plus les capitalistes seront maîtres de l'emploi des agents naturels, plus leur pouvoir sera grand. Comment les pauvres (貧民) pourraient-ils lutter ? Naturellement ils ne peuvent (en tant que pauvres) prendre position (vis-à-vis du capitalisme) : c'est pourquoi le prolétariat est devenu socialiste (社會黨所以倡民生主義). En face de la mauvaise distribution des richesses, les pauvres ont dû chercher un moyen de salut, et c'est pourquoi le socialisme chaque jour progresse, chaque mois devient plus puissant.

---

(1) 不愁不足祇愁有餘.

« C'est à cause de cette croissance que les nouveaux systèmes (socialistes) sont devenus très nombreux. Il y en a de très différents : il y a le système qui consiste à ruiner le capitalisme en ordonnant le retour de ses richesses à l'État ; il y a le système qui consiste à répartir ces richesses entre les pauvres ; il y a le système qui consiste à ordonner la reprise de ces richesses par la communauté. Débrouillons un peu ce désordre.

« Toutes les personnes qui ont une connaissance exacte (de la situation) savent qu'en Europe et en Amérique la révolution sociale ne peut pas être évitée. Il faut que l'exemple de l'Amérique et de l'Europe serve à la Chine. Si nous attendons que la Chine en soit au même point pour expliquer le socialisme, il sera trop tard. En effet, bien qu'à présent la question sociale ne se pose pas en Chine et que sans doute nous ne devions pas voir le moment où elle se posera, nos fils et nos petits-fils le verront sûrement. Il est donc préférable de prendre des mesures préventives pour éviter la Révolution.

« En outre, il serait plus facile, plus tôt que plus tard, de porter remède au mal social, puisque la question sociale est posée par le développement de la civilisation et que le niveau de la civilisation n'étant pas très élevé, la question sociale est peu importante. Prenons un exemple. Il y a encore aujourd'hui des pauvres en Chine qui, pour vivre, coupent du bois, fauchent les moissons. En Amérique et en Europe, les travailleurs de cette espèce ont déjà disparu, les capitalistes ont absorbé leurs moyens d'existence. Bien que les pauvres gens aient de la force, ils n'ont pas d'occasion de l'employer et ils gagnent si peu qu'ils ne peuvent vivre. C'est pourquoi il y a eu des socialistes qui disaient que la civilisation est fatale aux faibles, qu'il valait mieux revenir en arrière. C'est excessif, et d'ailleurs c'est impossible, car les progrès de la civilisation sont un phénomène naturel auquel on ne peut s'opposer. La civilisa-tion a ses bons et ses mauvais résultats ; il faut recueillir les bons et porter remède aux mauvais. Les riches, en Europe et en Amérique, ont accaparé tout ce que la civilisation a de bon (1) et laissé aux prolétaires tous ce qu'elle a de mauvais. Des hommes, en petit nombre, ont monopolisé (把持) les bienfaits de la civilisation : de là l'inégalité des conditions.

« Notre but n'est donc pas seulement d'établir une démocratie, mais de changer l'état social. Pour l'Europe et l'Amérique, c'est très difficile ; pour la Chine, c'est plus facile. Si l'Europe et l'Amérique ne peuvent résoudre la question sociale, c'est qu'elles n'ont pas résolu la question agraire (土地問題).

« Quand la civilisation progresse, la valeur du sol augmente. Il y a une centaine d'années, la population de l'Angleterre ne dépassait guère dix millions d'hommes et la production nationale était suffisante pour la population. Aujourd'hui, la population n'a pas triplé et la production nationale ne suffirait pas deux mois à son entretien ; il faut avoir recours aux importations étrangères. C'est pourquoi l'Angleterre a voulu accroître sa puissance maritime afin d'assurer son approvisionnement. Les riches Anglais ont en effet transformé les terrains de culture en prairies et en chasses, ils ont accru leurs bénéfices et perçoivent le prix des fermages. Voilà la raison pour laquelle l'agriculture est presque détruite, ce n'est point parce que le sol ne produirait pas assez. Le peuple des campagnes, n'ayant point de champ à cultiver, s'est livré à d'autres travaux pour vivre. Mais l'industrie est entre les mains des capitalistes, et s'ils veulent fermer leurs usines, le peuple est à leur merci. Dans la seule ville de Londres, il y a chaque année pendant l'hiver six à sept cent mille sans travail (失業的) ; qu'on juge par là de leur nombre dans le pays tout entier.

« Un grand propriétaire, le duc de Westminster, avait reçu du roi un fief à l'Ouest de Londres ; la ville s'étendant a occupé ce fief et ainsi la famille du duc est devenue propriétaire d'un quart de la ville ; elle est aussi riche que l'État. Tel est le point où en arrive l'inégalité des richesses. L'égalité n'est qu'un mot (平等二字). On ne peut pas laisser la société se

---

(1) 歐美各國善果被富人享盡.

développer d'elle-même ; elle est comme une forêt où des arbres croissent en nuisant aux autres arbres et lancent partout leurs rameaux.

« Telle est la question sociale.

« Le capitalisme n'a pas encore fait son apparition en Chine. Depuis mille ans, la valeur du sol n'a pas du tout varié dans ce pays. C'est tout à fait différent de ce qui s'est passé en Europe. Mais, après la Révolution, il n'en pourra plus être de même.

« A Chang-haï et à Hong-kong par exemple, la valeur du sol, par rapport aux pays de l'intérieur, a centuplé : c'est à cause du développement de la civilisation et de la facilité des communications (交 通 便 利). Au fur et à mesure des améliorations, la valeur du sol croîtra. Un terrain qui coûte maintenant dix mille taëls en coûtera cent mille ou un million. Il y a cinquante ans, les terrains de Whampoa n'avaient pas de valeur, maintenant chaque *meou* vaut plus d'un milliard. Cet exemple est très clair.

« Ainsi les riches s'enrichissent et les pauvres s'appauvrissent.

« Dans une dizaine d'années, la question sociale aura pris plus d'importance. Personne n'ignore le danger de la situation future, mais on est porté aujourd'hui à ne pas s'en préoccuper. Si cependant nous ne nous en préoccupons pas, il sera plus tard impossible de la résoudre. Il faut donc, aujourd'hui même, étudier le problème. Ceux qui pensent comme moi doivent faire attention.

« J'ai appris que des gens (les disciples de K'ang Yeou-wei et principalement Leang K'i-tch'ao) disent que les socialistes veulent tuer la moitié de la population et mettre au pillage le patrimoine des riches. Cela prouve qu'ils ignorent ce que c'est que le socialisme. Ils parlent à tort et à travers ; il ne faut pas prêter attention à ce qu'ils disent.

« Sur le moyen de résoudre la question sociale, les socialistes professent des opinions différentes. Le système auquel je m'attache est celui qui se fonde sur la valeur croissante du sol. Par exemple, si un propriétaire a un morceau de terre qui vaut mille dollars, on pourra en fixer la valeur au double, de telle sorte que si ce terrain arrive plus tard, grâce au développement des communications, à valoir dix mille dollars, le propriétaire ne sera pas lésé en en recevant deux mille ; — et le supplément reviendra à l'Etat pour le plus grand avantage des finances publiques et du peuple. Cette sorte d'abus qui consiste à monopoliser le sol aura alors cessé d'exister.

« Le moyen est simple, et il est facile à employer. En Europe et en Amérique, la valeur du sol est à son maximum ; il est impossible d'en fixer la valeur parce qu'il n'y a pas d'étalon (標 準). Dans les pays où la valeur du sol n'a pas encore dépassé un certain point, c'est le moment d'agir. Les Allemands qui sont à Kiao-tcheou-wan, et les Hollandais qui sont à Java ont déjà obtenu de bons résultats. En Chine, la civilisation n'a pas beaucoup progressé et la valeur du sol n'est pas très grande. Il est facile d'imiter cet exemple. Je disais que la solution du problème social, très difficile en Europe et en Amérique, est plus facile chez nous. C'est justement pour cette raison-là.

« Quand on aura mis ce moyen en pratique, les finances de l'Etat prospèreront à mesure que la civilisation progressera. Ainsi les difficultés financières seront évitées, on pourra supprimer les accablants impôts d'aujourd'hui, le prix de la vie sera abaissé, le peuple sera riche et les malversations fondées sur le système des bons du Trésor seront rendues impossibles. Alors, on pourra dire que la face des choses a changé.

« En Europe, en Amérique, au Japon, pays puissants et riches, le poids des impôts est lourd au peuple. En Chine, après la Révolution, les particuliers n'auront plus d'impôt à payer ; seule existera la taxe foncière, et son produit sera suffisant pour faire de la Chine la nation la plus riche du globe. Les autres puissances ne pourront atteindre la prospérité de notre état socialiste. Et nous en serons arrivés là, non point en imitant les autres, mais en leur donnant l'exemple, et cet exemple sera certainement imité par les autres pays civilisés.

« En un mot, le but de notre Révolution est d'assurer le bonheur de tous. Nous voulons la Révolution de l'Indépendance, parce que nous nous refusons à supporter qu'une poignée de Mandchous monopolisent toutes les richesses. Nous voulons la Révolution politique, parce que

nous n'admettons pas qu'un seul homme jouisse de tous les avantages. Nous voulons la Révolution sociale, parce que nous ne voulons pas qu'un petit nombre de capitalistes monopolisent toute la fortune du pays.

« Si nous n'atteignons pas l'un de ces trois buts, nous n'aurons pas réalisé notre conception d'ensemble. Mais quand ils seront atteints, la Chine sera un magnifique état.

« Une autre question doit nous préoccuper encore, c'est la constitution de la République chinoise à venir (將來中華民國的憲法) : actuellement, tout le monde est hypnotisé par ce mot : constitution. C'est ainsi que les Mandchous ont envoyé en Europe quelques-uns de leurs esclaves pour étudier les systèmes politiques et ont fait ensuite quelques édits au sujet de la préparation de la constitution (1). Ils sont pleins d'effroi et de trouble.

« Mais ce qui nous intéresse, c'est la constitution de la République chinoise. Il y a deux sortes de constitutions : des constitutions écrites (有文), c'est la constitution américaine qui est la meilleure ; des constitutions non écrites (無文), c'est la constitution anglaise. On ne peut imiter cette dernière, et ce n'est pas la peine d'imiter la première.

« Dans la constitution anglaise, les trois grands pouvoirs, le pouvoir exécutif, le pouvoir législatif, le pouvoir judiciaire ne se pénètrent pas mutuellement. Depuis cinq ou six siècles, cette constitution a grandi peu à peu, l'habitude en est devenue la véritable base et les trois pouvoirs n'ont pas de limites bien déterminées. Ensuite, le Français Montesquieu, en prenant comme modèle la constitution anglaise, y a ajouté quelques principes de son cru. Les constituants américains, se servant de l'ouvrage de Montesquieu, ont déterminé d'une manière trop précise les limites des trois pouvoirs. Il y a cent ans, on considérait la constitution américaine comme très belle. Bien qu'on y ait, depuis cent vingt ans, apporté quelques modifications, le principe en est resté le même. Dans cet intervalle, la civilisation américaine s'est développée, la fortune publique s'est accrue, la valeur du sol est devenue plus grande, et maintenant la constitution n'est plus appropriée aux circonstances.

« Mon avis est que, dans la constitution de la République chinoise de l'avenir, il faudra introduire un principe nouveau : la séparation de cinq pouvoirs. Ces pouvoirs, en dehors des trois premiers, sont : un pouvoir d'examen (考選權) et un pouvoir d'enquête (糾察權). La liberté et l'égalité sont des droits du citoyen, mais les fonctionnaires n'en sont pas moins les serviteurs de la démocratie.

« Des fonctionnaires américains, les uns sont élus (選擧), les autres sont nommés (委任). Autrefois, il n'y avait pas d'examen ; et, que les fonctionnaires fussent élus ou nommés, leur choix donnait lieu à de très graves abus. Parlons d'abord des fonctionnaires élus. Les hommes éloquents vont flatter le peuple et savent émouvoir les électeurs. Il y a d'autre part des candidats très savants et de très noble nature qui ne savent pas parler ; on ne les élit pas. Ainsi, dans le Parlement américain (代表院), il y a des sots et des ignorants ; c'est vraiment ridicule.

« Quant aux fonctionnaires nommés, ils sont liés à la fortune du président (大統領) selon le résultat de la lutte entre Républicains (民主黨) et Démocrates (共和黨). Quand arrive l'époque de l'élection du Président, depuis le premier ministre jusqu'aux receveurs des postes, soixante à soixante-dix mille fonctionnaires sont changés à la fois. Ainsi le régime américain est pourri (腐敗) et sans esprit de suite (散漫). Il n'est pas un autre pays qui donne un pareil spectacle ; c'est parce qu'il n'y avait pas en Amérique de système d'examen des fonctionnaires.

« En Chine, avait été inauguré un pareil système, mais son fonctionnement était mauvais et ses résultats n'ont pas été satisfaisants. Adopté avec quelques modifications par les étrangers, il a donné des preuves de son excellence. Les Anglais l'ont d'abord imité, puis les Américains. En général, les fonctionnaires inférieurs doivent subir un examen pour prouver qu'ils

(1) Cf. *B. E. F. E.-O.*, VI (1906), pp. 470 sqq.

sont à la hauteur de leur tâche ; ils ne sont nommés qu'ensuite. Depuis que ce régime existe en Amérique, l'administration est en progrès ; mais il n'est employé que pour les emplois inférieurs. D'autre part, il est entre les mains du pouvoir exécutif, et, bien qu'il ait un peu remédié à la situation, son effet est encore incomplet.

« Ainsi la constitution de la République chinoise de l'avenir devra prévoir un pouvoir indépendant (獨立) qui s'occupera exclusivement d'examiner les fonctionnaires grands et petits. Il importe de déterminer par un examen leurs capacités, soit qu'ils proviennent de l'élection, soit qu'ils aient été nommés ; ainsi tous seront à la hauteur de leur tâche. Ce moyen peut mettre fin aux abus de l'obéissance aveugle (盲從), des malversations et du favoritisme (私人).

« Autrefois, en Chine, les examens étaient sérieux et l'on pesait les capacités : c'était là une belle institution. Mais sous la monarchie absolue, les destitutions et les promotions dépendent du caprice du souverain ; aussi, bien qu'on parlât encore d'examiner les capacités, ce ne fut bientôt plus qu'une vaine formule (虛文). Dans une démocratie ou dans un état socialiste, ce moyen pourrait donner de bons résultats, les fonctionnaires n'étant plus les créatures du souverain, mais les serviteurs du peuple.

« Mais faire dépendre ce pouvoir d'examen du pouvoir exécutif, c'est trop développer les attributions de ce dernier et la corruption ne serait pas diminuée, bien au contraire ; c'est pour cette raison que le nouveau pouvoir doit être tout à fait indépendant, si l'on veut que son établissement donne de bons résultats.

« Quant au pouvoir d'enquête, qui connaîtrait des faits pouvant amener la destitution d'un fonctionnaire, il existe en réalité, mais, dans la constitution républicaine, il devra, lui aussi, être indépendant. En Chine, depuis l'antiquité, il y a des censeurs qui doivent être les soutiens de la loi, mais ils ne sont que les esclaves du souverain ; il n'y a pas de raison pour qu'ils remplissent consciencieusement leur tâche. Dans les pays qui ont une constitution, c'est le pouvoir législatif qui s'occupe des enquêtes ; il exerce ses attributions avec énergie dans certains pays, avec faiblesse dans d'autres, mais il ne peut les exercer avec indépendance : de là beaucoup d'abus. En Amérique, par exemple, le pouvoir d'enquête appartient aux Chambres ; souvent elles usent de ce pouvoir pour se soumettre le pouvoir exécutif, et le gouvernement se change en une monarchie parlementaire, excepté lorsque des hommes de grand talent, comme les Lincoln, les Mac-Kinley et les Roosevelt, tiennent les rênes du gouvernement. Le pouvoir judiciaire est indépendant ; à plus forte raison le pouvoir d'enquête doit-il l'être ; s'il dépend d'un autre pouvoir, il ne peut s'exercer.

« Nous voici donc amenés à reconnaître cinq pouvoirs, mais ils n'existent que théoriquement.

« J'ai expliqué clairement ce que je considère comme la pierre angulaire de l'édifice ; quant à l'organisation des détails, j'ai besoin que vous m'aidiez tous à terminer ce que je n'ai pu faire, afin d'établir la Constitution républicaine chinoise de l'avenir.

« Rendre à la race chinoise la faculté de s'administrer, établir le régime républicain, réaliser l'état socialiste, c'est là un programme complet : il n'y manque rien. Son exécution fera le bonheur de quatre cents millions de Chinois. J'espère, Messieurs, que vous prendrez la responsabilité de cette affaire. »

II. — Le *Kŏ ming fang lio* est d'un intérêt tout pratique ; c'est un véritable plan d'action. Il contient trente-sept pages de texte divisées en douze chapitres :

I. — Déclaration du gouvernement militaire et explication des quatre grands principes : *a)* expulsion des Mandchous ; *b)* affranchissement de la Chine ; *c)* établissement de la République ; *d)* égalisation de la plus-value des terres.

II. — Articles concernant les rapports du Gouvernement militaire et de l'armée républicaine des différentes régions.

III. — Organisation de l'armée républicaine.

IV. — Grades des officiers.

V. — Solde de l'armée.

le maximum fixé ; si ce maximum est atteint, ils refuseront l'émission. — Explication : quand les besoins de l'armée seront urgents, il sera difficile d'éviter les dangers d'une émission exagérée. C'est pourquoi le règlement doit être strict, et c'est pour cette raison qu'à côté des employés on établit des contrôleurs. Ces derniers doivent être choisis parmi les habitants qui ont le plus de part aux ressources locales, car les ressources de l'armée sont fournies par le pays et l'émission de billets aura du retentissement sur la situation du pays. Les créanciers et les souscripteurs ont déjà payé pour les besoins de l'armée ; or, s'il y avait abus dans l'émission des billets, ils en supporteraient encore les conséquences. Ils sont donc les meilleurs juges de l'opportunité d'une nouvelle émission.

« Lorsque les contrôleurs se seront opposés à une émission, le chef de l'armée ne pourra passer outre. »

Voici quelques indications sur le retrait des billets de la circulation :

« Les billets circulent sur le marché comme argent comptant ; mais, n'ayant de valeur que parce qu'ils représentent de l'argent liquide, leur puissance risque de ne pas durer toujours. Il faudrait alors les retirer de la circulation. C'est difficile, car les besoins de l'armée sont nombreux ; les billets ne peuvent circuler que dans les régions où domine la puissance militaire, et, comme il y a des échanges avec l'extérieur, il faudrait de l'argent liquide ; comment donc effectuer le retrait des billets ? On sera obligé d'attendre l'établissement du Gouvernement militaire ; mais les billets ne doivent pas dépasser la limite fixée, sinon il serait impossible de les retirer. Il faut donc faire des émissions très prudentes.

« Quand l'ordre aura été donné de retirer les billets, le peuple pourra convertir le papier en argent et, à ce moment-là, il sera fait un règlement détaillé.

« Dans les pays où arrivera l'armée républicaine, les billets émis par le gouvernement mandchou seront annulés.

« Les souscripteurs verseront leur souscription non en argent, mais en billets. — Explication : si l'on veut que les billets circulent sur le marché, ce moyen est nécessaire. Soit, par exemple, un souscripteur de 100 000 piastres ; avant de verser sa souscription, il devra changer son argent en billets. Ainsi les billets ne pourront pas ne pas circuler ; sinon, le bureau aurait beau les jeter sur le marché, le peuple ne les emploierait pas et leur usage ne pourrait se généraliser. »

Nous terminerons ces extraits du *Kö ming fang lio* par la déclaration aux étrangers. Cette déclaration a été adressée en français aux fonctionnaires du Tonkin résidant dans le voisinage des régions choisies par les révolutionnaires pour tenter un coup-de-main. Nous en avons vu aussi un exemplaire en anglais. Nous traduisons le texte chinois, dont la première partie diffère un peu des textes anglais et français :

« L'armée républicaine chinoise a reçu l'ordre de renverser le gouvernement étranger et tyrannique, d'établir le régime républicain, et, en même temps, d'augmenter le caractère amical des rapports de la Chine avec les puissances amies, afin de favoriser l'établissement de la paix universelle et d'assurer le bonheur du genre humain (1).

« La conduite de l'armée républicaine à l'égard des étrangers est déterminée par la déclaration suivante :

---

(1) Le texte anglais, rédigé selon toutes probabilités par Sun Yat-sen lui-même, est plus explicite : « We, the Citizens of all China, now waging war against the Manchu Government for the purpose of shaking off the yoke of the Tatar conqueror by overthrowing the present corrupt State of autocracy and establishing a Republic in its place and, at the same time, intending to enter upon a more close relation with all friendly nations for the sake of maintaining the peace of the world and of promoting the happiness of mankind, in order to make our action clearly understood, hereby declare that... » Le reste est conforme au texte chinois.

« 1° Les traités signés avec les gouvernements étrangers resteront en vigueur.

« 2° Les indemnités et les dettes seront reconnues comme par le passé et seront, selon la coutume, payées par les Douanes maritimes.

« 3° Les concessions accordées aux puissances étrangères seront respectées.

« 4° Les étrangers et leurs biens seront protégés dans les régions occupées par le Gouvernement militaire.

« 5° Les traités signés par les Ts'ing, les avantages concédés, les dettes contractées, tous les engagements qui pourront être pris après la présente déclaration ne seront pas reconnus par le Gouvernement militaire.

« 6° Les étrangers qui aideront le gouvernement des Ts'ing contre l'armée républicaine seront considérés comme ennemis.

« 7° Les marchandises servant à la guerre que pourraient fournir des étrangers au gouvernement mandchou seront confisquées. »

III. — Voici en dernier lieu, pour donner une idée complète de la littérature révolutionnaire, la traduction d'une chanson populaire anti-mandchoue. Elle est extraite d'un de ces pamphlets que les « kô-ming-tang » répandent, à nombreux exemplaires, parmi le peuple chinois. Ce pamphlet, intitulé *Kô ming sien fong* 革命先鋒 (1), est une brochure de 84 pages divisée en huit chapitres :

Le chapitre I est une espèce de lamentation, due à Tseou Jong 鄒容 (2), sur la servitude des Chinois et sur la tyrannie mandchoue. Comparant la Chine à la Pologne et aux Indes, Tseou Jong fait ressortir l'état plus déplorable encore de sa patrie. Car, dit-il, j'aimerais mieux voir mon pays sous la dépendance d'un peuple civilisé que de le voir esclave d'un peuple esclave lui-même et barbare.

Dans le chapitre II, dont l'auteur est aussi Tseou Jong, on expose l'origine des mouvements révolutionnaires et la légitimité pour les Chinois d'avoir recours à ces moyens pour se délivrer de la tyrannie mandchoue.

Le chapitre III étudie les doctrines ou écoles révolutionnaires. Il y aurait deux espèces de révolutionnaires : les révolutionnaires barbares, tels que les Boxeurs et les Carbonari qui détruisent pour ne rien fonder ensuite, et les révolutionnaires civilisés qui détruisent pour construire, pour élever un vaste édifice : liberté, égalité et bonheur des citoyens.

Le chapitre IV est consacré à l'étude des races asiatiques. On y établit le principe des nationalités.

Le chapitre V est intitulé : « Avant d'accomplir la Révolution, il faut se délivrer des sentiments de servitude. »

Une étude sur le sentiment d'indépendance est donnée dans le chapitre VI. La Révolution est nécessaire pour assurer l'indépendance de la nation. On y énumère vingt-cinq conditions pour que cette indépendance soit réalisée, dont voici quelques-unes : la Chine aux Chinois de la race des *Han* ; extermination de tous ceux qui se soumettent aux Mandchous ; renvoi en Mandchourie du gouvernement sauvage qui règne à Péking ; expulsion de tous les Mandchous ; établissement d'un ferme gouvernement purement chinois ; élections d'assemblées ; égalité de tous les citoyens ; l'impôt pour tous ; devoir militaire pour les hommes ; abolition des classes. Ces conditions sont

---

(1) Il en a été question ci-dessus : cf. *Journal d'un bourgeois de Yang-tcheou*, p. 297, n. 1. L'analyse du *Kô ming sien fong* et la traduction de la chanson qui suit sont dues à M. P. Aucourt, professeur à l'École Pavie. Ce pamphlet, composé exactement de la même manière, porte aussi le titre plus anodin : *Ling che liang yen* 醒世良言. Il ne porte pas, sous cette forme différente, plus d'indications relatives au lieu de l'impression que le *Kô ming sien fong* lui-même.

(2) Cf. affaire du *Sou pao*, in *B. E. F. E.-O.*, 1905, pp. 529 et 759.

en même temps un programme d'action. Le nouveau gouvernement s'appellerait : *Tchong houa kong ho kouo* 中華共和國 (Etats-Unis Chinois).

Le chapitre VII, très court, est un vibrant appel à tous les Chinois, hommes et femmes, pour qu'ils coopèrent à l'œuvre nécessaire de la Révolution.

Vient ensuite la reproduction de la fameuse réfutation de K'ang Yeou-wei, *Po K'ang Yeou-wei* 駁康有爲, écrite il y a quelques années par Tchang Ping-lin. Le pamphlet est terminé par le *Yang tcheou che je ki* 揚州十日記 ; auparavant se trouvent deux chants révolutionnaires. Voici la traduction du premier :

« Ne battez pas du tambour ! Ne frappez pas le tam tam ! Ecoutez-moi chanter l'expulsion des Mandchous.

« L'empereur n'est pas un fils de Han, c'est un vieux singe tartare de Mandchourie. Sa tresse a un pied huit pouces, elle se tortille en queue de porc et lui couvre le dos. Sa tête est ornée d'une houppe rouge, semblable à une coiffure de chien. Son collier est comme un filet à rats. Son ancêtre Nou Eul-ha 奴兒哈 conduisit ses soldats dans nos foyers et, quoique méprisé, reçut le titre de maréchal Long-Hou (Dragon-tigre). Il se révolta et prit le titre d'Empereur. Il disait avoir reçu son mandat du Ciel et se prétendait doué d'une sagacité divine ! Quelles inepties !

« Son petit-fils Fou-ling 福臨 profita d'une ignoble fortune pour régner à Péking. Il prit comme nom de règne Chouen-tche 順治, son nom posthume est Che-tsou 世祖. A sa mort, son oncle paternel prit la régence à condition d'épouser l'impératrice-mère, sa belle-sœur. Il récompensa la complaisance des mandarins en leur payant des festins.

« Que les fils de Han furent à plaindre ! Comme des moutons ils entraient à la boucherie. La tuerie de Yang-tcheou dura dix jours. Les villes de Kia-ting et de Canton furent pillées sans merci. Le Fou-kien fut la proie du prince K'ang qui enlevait et violait les femmes, considérant les familles comme des maisons de prostitution. Les soldats mandchous cantonnés dans le pays avaient encore moins de retenue. Ils n'avaient ni à travailler les champs ni à cultiver les jardins. Légumes et riz arrivaient dans leurs mains tendues et dans leurs bouches ouvertes. Le Sud fournissait un lourd tribut de riz. Quand un Chinois offensait un Mandchou, au gré des usurpateurs, c'était la mort, la strangulation ou l'exil. Si c'était un Chinois qui avait reçu des outrages d'un Mandchou, on ne sévissait qu'à la troisième fois.

« Le plus habile fut encore l'empereur K'ang-hi. Afin qu'il n'y eût pas d'augmentation de taxe, il établit l'impôt foncier. Mais les balances travaillèrent en sa faveur. Il supprima les corvées, mais tout le monde pouvait être réquisitionné par les autorités. Il aveugla les lettrés en instituant des examens et les gens fortunés en permettant l'achat des charges. Chacun n'ayant qu'un désir : devenir mandarin, tôt fut oublié le souvenir de la vengeance.

« Il y avait deux cents ans que nous étions aux enfers quand parut Hong Sieou-ts'iuan 洪秀全. Les Mandchous s'enfuirent vers Jehol. Hélas ! le traître Tseng Kouo-fan 曾國藩 surgit alors. La famille de Hong exterminée, de nouveau notre indépendance fut anéantie. Le vieux singe put régner comme auparavant.

« Mes frères, je vous exhorte à réveiller dans vos cœurs le souvenir d'une vengeance à mort. Rappelez-vous la prise de Nanking ! (Sans parler de la prise de Péking) ! Vos pères furent tués, vos mères violées.

« Vous haïssez les étrangers, comment ne savez-vous pas que ce sont nos ennemis mandchous qu'il faut haïr ?

« Frères, vous qui êtes de la race des Han, si vous ne tuez vos mortels ennemis, vous ne pourrez être comptés parmi les braves ! N'écoutez pas les propos mensongers de K'ang Yeou-wei 康有爲 et de Leang K'i-tchao 梁啟超.

« Le premier ennemi que nous devons avoir devant les yeux est l'Empereur Kouang-siu 光緒, dont le nom est Tsai-t'ien 載湉. »

Japon

— Le ministère de l'Instruction publique a publié comme tous les ans au mois d'octobre la statistique des étudiants chinois et coréens au Japon. Sans qu'on en saisisse bien la raison, il n'y fait pas entrer les étudiants inscrits aux écoles supérieures dépendant directement des ministères, *Chokkwatsu gakkō* 直轄學校, telles que l'Université impériale, les écoles normales supérieures, les écoles secondaires supérieures, l'école supérieure de commerce, l'école militaire, etc. Avec cette restriction, le nombre total de ces étudiants est de 7.700 en chiffres ronds, sur lesquels 6.600 environ se trouvent à Tōkyō. Les Coréens ne sont que 250, dont le plus grand nombre, une centaine, est à l'école de Waseda. On ne mentionne que six Coréennes. Cela ramène le nombre des étudiants chinois à 7.500 environ; en y joignant ceux que la statistique en question écarte et ceux que peut-être elle omet, on ne dépasserait vraisemblablement pas 8.000. Si l'on suppose 400 millions d'habitants à la Chine, la proportion est sensiblement la même que pour la Corée. La même statistique accuse par rapport à l'année précédente une diminution de 486 étudiants chinois, contre une augmentation de 127 étudiants coréens.

Il existe un certain nombre d'écoles spéciales pour les Chinois; citons le *Kwōbun gakuin* 宏文學院 avec 1.251 élèves, le *Dōbun shoin* 同文書院 avec 215, le *Tōbin gakudō* 東斌學堂 avec 181, le *Shimbu gakkō* 振武學校, préparatoire à l'école des cadets et à l'école militaire, avec 339, etc.. Le droit est de toutes les branches d'études celle qui a le plus de succès. Le *Hōsei daigaku* 法政大學 et le *Meiji daigaku* 明治大學, qui ne sont que des écoles supérieures de droit, ont respectivement 1.195 et 502 étudiants chinois; quelques autres accusent des chiffres moins élevés. L'école de police de Tōkyō, *Tōkyō keikan gakkō* 東京警監學校, reçoit 360 Chinois, et une école similaire qui leur est spéciale, le *Kōtō keimu gakudō* 高等警務學堂, 161. Les écoles de chemin de fer *Iwakura tetsudō gakkō* 岩倉鐵道學校 et *Tōa tetsudō gakkō* 東亞鐵道學校 en ont respectivement 118 et 146.

Pour les jeunes filles, le plus grand nombre, 84, fréquentent le *Jissen jogakkō* 實踐女學校, école secondaire sans spécialité déterminée; diverses écoles de beaux-arts et de travaux féminins en reçoivent une quarantaine; et on en compte deux à une école de médecine. Ajoutons qu'au moment où paraissait cette statistique, on annonçait l'arrivée d'une vingtaine de nouvelles étudiantes, pour la plupart originaires du Hou-nan et du Tche-li, devant toutes entrer au *Jissen jogakkō*. Plusieurs d'entre elles sont mariées à des étudiants résidant déjà au Japon; quelques-unes ont amené leurs filles et ne rougissent pas de s'asseoir avec elles sur les bancs de la même école. Cela explique des différences d'âge allant de 12 à 33 ans.

— L'activité des Chinois résidant au Japon est grande, à en juger par l'importance de la presse qu'ils y ont créée. Il ne s'agit plus ici uniquement des étudiants, et il est vraisemblable que plusieurs des directeurs ou des rédacteurs de ces organes s'occupent d'autre chose que d'études. La plupart de leurs publications paraissent récentes, et on annonce que leur nombre va prochainement s'augmenter. Parmi les principales, il faut citer en première ligne le *Min pao* 民報, revue bi-mensuelle, datant de trois ans et dont nous avons eu déjà l'occasion de parler. Il se date fièrement de la 4605e année de l'ère chinoise (中國開國). Il est installé à Naitō-Shinjiku 內藤新宿, faubourg de Tōkyō; son directeur est M. Tchang Ping-lin 章炳麟. D'esprit révolutionnaire, son dernier numéro (décembre 1907) discute ardemment la question sino-mandchoue, et attaque à ce sujet les opinions du *Ta t'ong pao* 大同報, qui se contente d'être réformiste et insiste au contraire sur la nécessité de l'union des deux races. Celui-ci est plus jeune; il est mensuel et n'en est encore qu'à son cinquième numéro. Il offre cette particularité que son directeur en titre, M. Chou-ta 叔達, réside à Péking et a un représentant au Japon, M. Pei-houa 佩華. Ces noms, ainsi que ceux de la plupart des collaborateurs, indiquent la nationalité mandchoue. La rédaction du *Ta t'ong pao* est installée à Waseda 早稻田, autre faubourg de Tōkyō, M. Sieou K'ing-fang 秀慶芳, étudiant en

droit à l'Université de Tōkyō et auteur d'un intéressant petit ouvrage, « L'âme de la constitution (du système constitutionnel) », *Li hien houen* 立憲魂, qui a eu quatre éditions en deux ans, dirige une revue mensuelle qui arrive à son huitième numéro, le *Yeou pao* 鷗報, qui se dénomme *Yu-bou* en caractères romains sur sa couverture. La rédaction est dans le quartier de Kanda 神田. A Kanda aussi se trouve le *Yun nan* 雲南, *Yuen-nan Journal* d'après la couverture, datant du mois de février dernier. Il est dirigé par M. Souen Tche-ts'eng 孫志曾. Ce n'est pas d'aujourd'hui que la proximité du Tonkin et de la Birmanie cause des inquiétudes aux étudiants et fait travailler leur pinceau. La plupart des étudiants des diverses provinces de Chine publient également, sur le même modèle et à la même imprimerie, des revues portant le nom de leur province. Le *Tchong kouo sin pao* 中國新報, qui s'intitule en caractères romains *Chung kwo sin bou*, a son siège à Changhai (Foochow Road) ; mais il possède aussi une administration et un centre de correspondance à Kanda. C'est une maison de Changhai également, la P'ou-ki-chou-kiu 普及書局, qui fait publier et imprimer à Tōkyō, sous la direction de M. Tch'en Fou-hien 陳福咸, et en forme de revue mensuelle, des cours d'école secondaire destinés aux autodidactes. La publication porte le nom de *Tchong hio kiang yi lou* 中學講義錄.

Les femmes ne sont pas oubliées dans la distribution de cette manne. Il paraît à leur usage depuis le mois de février dernier (1907) une revue mensuelle de 200 pages environ, le *Tchong kouo sin niu kiai tsa tche* 中國新女界雜誌, dirigée par Mme ou (Melle) Yen-pin 燕斌. Rien, sans doute, mieux que ce recueil, ne permet d'évaluer les efforts faits et les résultats déjà obtenus dans la voie de l'éducation des femmes, et la profonde transformation qui s'opère à ce sujet dans les idées chinoises. La société qui le publie possède une imprimerie dans le quartier de Koishikawa 小石川. Des livres et d'autres revues y sont imprimés, notamment le *T'ien yi* 天義, *Tien-yee*, à tendances anarchistes. Ce dernier indique Changhai, concession étrangère naturellement, comme lieu de publication ; son directeur signe Ho-tchen 何震, un pseudonyme qui a son éloquence. A ces revues, il faut naturellement ajouter des journaux. Cette énumération est évidemment incomplète, mais elle suffit à donner quelque idée de l'activité intellectuelle chinoise au Japon ; et on annonce pour l'année prochaine (1908) l'apparition de plusieurs revues nouvelles.

— Les discussions à propos de la réforme de l'orthographe de la langue japonaise (1) ont repris une nouvelle force en ces derniers temps. On sait que tous les sons de cette langue, comme aussi ceux qui représentent la prononciation japonaise des caractères chinois, s'écrivent au moyen de 48 signes équivalant soit aux voyelles simples, soit à des syllabes, et constituant l'écriture *kana*. Dans la plupart des cas, les signes d'écriture représentent directement le son émis ; assez souvent pourtant celui-ci est représenté par une combinaison de syllabes (signes d'écriture) différentes suivant les cas pour un même son. Ainsi *gō* peut s'écrire *go-u*, *go-fu*, *ga-u*, *ga-fu*, et même *ge-u* et *ge-fu*. Ces différences dans l'orthographe proviennent d'anciennes différences de prononciation disparues aujourd'hui ; mais ce n'est pas ici le lieu d'étudier cette question ni de rechercher les faits phonétiques qui rendent compte de cette transformation. Toujours est-il que cet état de choses constitue une certaine difficulté pour l'emploi et même pour la lecture du *kana*, difficulté qu'on a trouvée de nature à retarder sans profit les études dans les écoles primaires. On a donc songé à la faire disparaître, en simplifiant l'orthographe enseignée dans ces écoles. Le ministère de l'Instruction publique prit délibérément la réforme en main. Les modifications à faire devaient porter aussi bien sur la transcription des caractères chinois que sur l'écriture des mots purement japonais. On s'occupa d'abord de la première ; on y avait à vrai dire les coudées plus franches. Les syllabes longues, et elles sont toutes en ō ou en ū, faisaient seules difficulté ; on décida d'écrire simplement

---

(1) Cf. *B. E. F. E.-O.*, III (1903), p. 352-355.

la syllabe ordinaire correspondante et de la faire suivre d'un tiret indiquant l'allongement, réforme qui fut étendue immédiatement aux syllabes longues de la langue japonaise. Ce système fut appliqué à partir de l'année 1900 dans les livres destinés aux écoles primaires malgré les critiques qu'il suscita.

Restait la partie la plus délicate de la réforme, celle qui devait porter sur l'orthographe de la langue japonaise elle-même. En 1905, le baron Kikuchi Dairoku 菊池大麓, ministre de l'Instruction publique, posa au comité d'examen de la langue nationale, *Kokugo chōsa kwai* 國語調査會, la question de l'opportunité d'un nouveau pas en avant dans cette voie, afin d'uniformiser l'orthographe des mots sino-japonais et japonais. Ici les difficultés sérieuses commençaient. La réponse fut dilatoire ; la question exigeait une étude attentive, et il semblait préférable de ne rien modifier encore dans les livres des écoles. M. Kubota 久保田, successeur du baron Kikuchi, soumit au même comité un projet détaillé de réforme, qui fut adopté avec quelques légères modifications. Les écoles normales, consultées en même temps, avaient en général envoyé des réponses favorables, ainsi que la Société impériale d'éducation, *Teikoku kyōiku kwai* 帝國教育會. Au mois d'octobre 1906, le Conseil supérieur de l'Instruction publique, *Kōtō kyōiku kwaigi* 高等教育會議, se rangeait à cet avis. Mais dans la chambre haute, *Kizoku-in* 貴族院, se manifesta une opposition assez forte, qui a tout arrêté jusqu'à présent. Cependant elle semble s'affaiblir ; la commission nommée à ce sujet n'a pas rejeté le projet, mais n'a pu arriver à une conclusion.

Entre temps la question a été assez vivement discutée dans la presse, et ce ne sont pas seulement des professeurs ou des littérateurs qui sont descendus dans l'arène. Le point de vue linguistique, à savoir les indications que l'orthographe traditionnelle peut fournir parfois concernant la racine ou l'étymologie, ne paraît pas avoir beaucoup frappé les champions. D'après une communication officieuse du Ministère, il y aurait très peu d'opposants absolus au projet en discussion ; les arguments apportés contre lui se ramèneraient à trois chefs : 1° une pareille réforme ne peut être opérée violemment par le gouvernement ; 2° le projet constitue une réforme trop radicale ; 3° si la réforme proposée doit être admise, elle ne saurait être restreinte aux mots du langage courant, *kōgo* 口語, et devra atteindre le style littéraire lui-même, *bungo* 文語. A cela le communiqué répond que, le Ministère étant chargé de la rédaction des ouvrages scolaires, nul autre que lui ne peut précisément modifier cette rédaction ; qu'il est d'ailleurs disposé à tenir un juste compte des arguments produits en faveur des deux autres points, et en particulier du dernier, et que des modifications au projet seront étudiées dans le but de l'étendre en effet au style littéraire. Ajoutons que ce communiqué ne semble pas plaire à tout le monde et sans doute n'apaisera pas les discussions. On lui reproche la facilité avec laquelle il se débarrasse des opposants absolus et l'espèce de tour de passe-passe par lequel il feint de se rendre aux désirs de ses critiques et d'être obligé par eux à élargir une réforme qu'ils lui reprochent de faire.

On croit le ministre actuel très partisan du projet qu'il travaillerait ardemment à faire adopter. Ce n'est plus qu'une question de temps, disent quelques-uns. Néanmoins la réforme, qui devait entrer en vigueur l'année prochaine, est d'ores et déjà ajournée à une époque plus lointaine.

— Les discussions qu'ont soulevées les essais de simplification et de réforme de l'orthographe en *kana* ont-elles ramené l'attention sur les caractères romains? toujours est-il qu'une nouvelle Société pour la diffusion des caractères romains, *Rōmaji hirome-kwai* 羅馬字ひろめ會, s'est fondée il y a déjà quelque temps. Son but est de travailler à répandre la connaissance et même l'usage de ces caractères. Comme sa devancière, elle publie une petite revue ; et comme elle aussi peut-être, elle risque de périr par là. Le grand nombre de caractères chinois que la première fut à bref délai obligée d'insérer à côté des lettres latines pour permettre l'intelligence du texte, mit en lumière mieux que ne l'eût fait aucun raisonnement l'impossibilité de se passer de ceux-ci. Elle eut toutefois l'excellent résultat d'établir et de vulgariser pour la transcription du japonais en caractères romains un système simple et

commode, auquel à peu près tout le monde s'est rallié sans distinction de nationalité. Il reste à la nouvelle société, en se bornant à ce qu'indique le titre qu'elle a pris, une œuvre assez vaste et assez importante pour absorber son activité.

Il semble malheureusement qu'elle ne doive pas s'en contenter. Marchant sur les traces du ministère de l'Instruction publique, qui jugea bon de modifier sur quelques points le système de la Rōmaji-kwai pour l'enseignement de la transcription de la langue dans les écoles, on veut innover : on parle d'étudier à nouveau la question de la transcription et de chercher un système défiant les critiques ; et en attendant qu'il soit découvert et adopté, chacun des collaborateurs de la petite revue publiée par la Société applique le sien dans ses articles. La variété n'est pas toujours un élément de beauté, ni surtout de clarté, en pareille matière. Cependant le but vraiment utile n'est pas oublié ; la société est intervenue à plusieurs reprises notamment en juin dernier, auprès du ministre de l'Instruction publique, pour demander que l'enseignement de la transcription du japonais en caractères romains fût étendu aux écoles primaires et inscrit dans leurs programmes.

— Chose assez inattendue, l'espéranto fait des recrues au Japon. Il y perd pourtant un des principaux avantages que lui attribuent ses patrons, sa facilité, le japonais ne lui ayant fourni aucune racine et sa syntaxe étant aussi différente de la japonaise que celle de la plupart des langues européennes. Malgré cela, une société s'est fondée qui tient des réunions à Tōkyō, donne des conférences en quelques autres endroits et fait parler d'elle dans la presse. Elle se lance même dans les publications et a fait paraître un livre de lecture et d'exercices.

— En dépit de la multiplication des écoles supérieures de tout genre, publiques et privées, on se plaint de leur insuffisance. De fait l'accroissement rapide du nombre des étudiants a dépassé les prévisions ; les écoles existantes regorgent d'élèves, et pourtant le nombre des admissions atteint à peine en moyenne le quart des demandes. Il n'est pas sans intérêt de jeter un coup d'œil sur la progression que ces demandes ont suivie depuis dix ans.

	Écoles secondaires supérieures	Écoles de médecine	Écoles industrielles
1897	1,966	888	1,115
1898	2,156	1,012	1.105
1899	2.654	974	1,580
1900	3.832	988	2,083
1901	4.987	1,184	2.807
1902	4.456	1.341	3.537
1903	4.214	1.458	4.362
1904	4.076	1.680	4.436
1905	4.604	2.149	5.789
1906	5.110	2.398	7.120
1907	5.982	2.585	9.035

Sur ce nombre les premières n'ont admis que 1.848 candidats, les secondes 668 et les troisièmes 1 831 ; la proportion est sensiblement de 30, 25, et 20 pour 100. Elle est moins élevée encore pour les écoles normales supérieures, qui sur 879 candidats hommes et 710 femmes n'en ont pu recevoir que 119 d'une part et 77 de l'autre. On reconnaît du reste sans difficulté que bon nombre des candidats refusés l'auraient été justement en tout état de cause : mais on trouve la sélection trop sévère. On remarque que s'il est légitime que l'admission à certaines écoles soit le résultat du concours, il en est d'autres, comme les écoles secondaires supérieures par exemple, auxquelles l'obtention d'un minimum de points à l'examen devrait donner accès. Quoi qu'il en soit, la sévérité actuelle, voulue ou non, a cependant le bon effet de restreindre le nombre des déclassés.

Un fait à noter, c'est l'attrait croissant qu'exercent les écoles industrielles. On en compte actuellement 13 relevant directement de l'État ; une nouvelle est en construction à Tōkyō.

— Dès après l'exposition nationale d'Ōsaka en 1903, à laquelle certaines maisons étrangères obtinrent de participer, l'idée se fit jour d'une exposition, sinon universelle, du moins internationale, c'est-à-dire ouverte aux pays et aux étrangers qui désireraient y être représentés. La guerre fit naturellement ajourner le projet. Mais une fois la paix conclue, sa réalisation parut devoir être en quelque sorte la consécration du succès des armes japonaises et l'affirmation du rang qu'avait conquis le Japon parmi les nations. L'exposition industrielle de Tōkyō (mars-octobre 1907) fut, à certains points de vue, une sorte d'essai, de répétition de celle dont l'ouverture était dès lors fixée à 1912. Longtemps on discuta la question de l'emplacement, et la spéculation en profita même pour se jeter avec une ardeur irréfléchie sur certains terrains dont la valeur décupla en peu de temps. La question est tra ichée ; l'exposition aura lieu sur le champ de manœuvres d'Aoyama 青山 à Tōkyō. C'est au mois d'août dernier que la commission fit aviser officiellement par le ministère des Affaires étrangères les puissances en relations avec le Japon de l'ouverture à Tōkyō de cette exposition qui doit s'appeller « Grande exposition du Japon », *Nihon dai hakurankwai* 日本大博覽會. Elle doit s'ouvrir le 1er avril 1912 et durer jusqu'au 31 octobre ; son but n'est pas seulement de montrer les progrès réalisés dans toutes les branches de l'activité humaine par le Japon ; on désire aussi que tous les autres pays y prennent part dans une large mesure. Le gouvernement, sans parler de ce que pourront faire les villes, les départements et les colonies, y affecte une somme de 10 millions de yen. Une place est réservée aux pays étrangers dans les bâtiments affectés à l'éducation, aux sciences, à l'industrie, aux machines et à l'électricité. Des terrains seront concédés gratuitement aux pays désireux d'y construire des bâtiments spéciaux destinés à l'exposition d'objets ne rentrant pas dans ces catégories.

Nous n'insisterons pas sur l'importance qu'aura nécessairement cette exposition sous le rapport des intérêts commerciaux dans tout l'Extrême-Orient. Rappelons seulement qu'on a décidé déjà de réunir à cette occasion un congrès international bouddhiste, et qu'à divers points de vue elle ne peut manquer d'offrir un grand intérêt à tous ceux qui s'occupent des questions extrême-orientales.

ASIE MINEURE

L'Asie antérieure n'a pas encore figuré parmi les rubriques du Bulletin. Mais la découverte qui vient d'y être faite est si importante pour l'histoire des peuples âryens qu'elle mérite d'être mentionnée ici.

Le document en question a été exhumé par le Dr Hugo Winckler dans les ruines de Boghaz-Köi, situées dans l'ancienne Cappadoce et dans le vilayet actuel d'Angora, pa environ 32° 20 long. et 40° lat. Les fouilles qui y sont poursuivies depuis 1905 ont révélé que Boghaz-Köi représente la capitale de l'ancien royaume hittite, et elles ont ramené au jour une partie des archives de cet État. Ces archives contenaient de précieux documents diplomatiques, entre autres le traité avec Ramsès II, dont le texte égyptien est gravé sur les murs du temple de Karnak, et un traité avec le royaume de Mitani, sur le haut Euphrate. Dans celui-ci, les dieux de chacun des royaumes contractants sont invoqués comme garants du traité ; or les dieux de Mitani ne sont autres que ceux du Véda. Leurs noms en effet se présentent sous la forme suivante :

1) ilâni Mi-it-ra-aṣ-ṣi-il ilâni U-ru-w-na aṣ-ṣi-el
(Var.) » » » » A-ru-na aṣ-ṣi-il
2) ilu Indar ilâni Na-ṣa-a[t-ti-ia-a]n-na
(Var.) » Indara Na-ṣ[a]-at-ti-ia-an-na.

Nous avons donc ici les dieux Mitra, Varuna, Indra et les Nāsatyas (ou Açvins), rangés précisément deux à deux comme dans les composés védiques Mitrā-Varuṇā et Indra-Nāsatyā. Par conséquent, vers 1400 av. J.-C. vivait en Arménie un peuple âryen professant la même religion que les Hindous de l'époque védique. Nous n'avons pas à insister sur les grandes conséquences historiques de ce fait imprévu : une étude plus approfondie des tablettes de Boghaz-Köi, dont le déchiffrement n'en est encore qu'au début, permettra sans doute de les mieux préciser. Nous renvoyons, pour les détails, à : H. Winckler, *Vorläufige Nachrichten über die Ausgrabungen in Boghaz-Köi im Sommer 1907* (Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin, nº 35, Dezember 1907) ; Berlin, Druck von H. S. Hermann ; — et : Eduard Meyer, *Das erste Auftreten der Arier in der Geschichte* (Sitzungsberichte der k. pr. Akad., 1908, 1).

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS

17 juillet 1907

— Arrêté remettant M. F. A. Tanquerey, commis des Services civils, chargé des fonctions de secrétaire-comptable de l'Ecole française d'Extrême-Orient, à la disposition du Résident supérieur au Tonkin. (*Bull. Adm. du Tonkin*, 5 août 1907, p. 780).

26 juillet 1907

— Arrêté chargeant M. Jules Bloch, pensionnaire de l'Ecole française d'Extrême-Orient, d'une mission d'études linguistiques dans l'Inde française et britannique, et fixant à sept mois la durée de cette mission. (*J. O.*, 1er août 1907, p. 1119).

25 septembre 1907

— Arrêté mettant annuellement une somme de 6.000 francs à la disposition du Ministre de l'Instruction publique pour l'entretien d'une chaire d'histoire et de philologie indochinoises au Collège de France, et stipulant que le titulaire de cette chaire sera chargé en même temps des fonctions de représentant de l'Ecole française d'Extrême-Orient à Paris. (*J. O.*, 7 octobre 1907, p. 1460).

28 octobre 1907

— Décision du Directeur *p. i.* de l'Ecole française d'Extrême-Orient portant règlement de la bibliothèque :

Article premier. — La Bibliothèque de l'Ecole française d'Extrême-Orient est ouverte au public tous les jours, sauf les dimanches et jours fériés, de 8 heures 1/2 à 11 heures du matin et de 2 heures 1/2 à 5 heures du soir.

Art. 2. — Les ouvrages sont consultés sur place. Toutefois des autorisations d'emprunt à domicile peuvent être accordées par le Directeur aux personnes domiciliées à Hanoi qui lui en adresseront la demande.

Art. 3. — Les ouvrages empruntés devront être inscrits par l'emprunteur, avec toutes les indications requises, sur une fiche spéciale. Cette fiche lui sera restituée en guise de reçu, avec le contreseing du Bibliothécaire, au moment du retour des ouvrages.

Art. 4. — Les dictionnaires, les grammaires, les atlas, les fascicules non encore reliés des revues, les manuscrits et certains ouvrages rares ou précieux ne peuvent être lus ou consultés que sur place.

Art. 5. — Aucun livre ne peut être emporté hors de Hanoi ni conservé plus de quinze jours. Une lettre de rappel sera adressée par le Bibliothécaire aux personnes qui dépasseraient ce délai.

Art. 6. — Toute détérioration ou perte d'ouvrage, ou encore tout refus de restitution dans les quarante-huit heures qui suivront la troisième réclamation, entraînera l'émission contre l'emprunteur d'un ordre de recette pour une somme égale à la valeur du ou des volumes réclamés.

Ces détérioration, perte ou refus comporteront, en outre, la déchéance du privilège d'emprunt.

Art. 7. — Les lecteurs sont priés de vérifier l'état des volumes au moment de l'emprunt, aucune réclamation ultérieure n'étant admise.

4 novembre 1907

— Arrêté plaçant hors cadres M. Charles-B. Maybon, licencié-ès-lettres, professeur du cadre du Tonkin, l'agréant comme stagiaire de l'Ecole française d'Extrême-Orient pour compter du 1er septembre 1907 et le chargeant en outre des fonctions de secrétaire-bibliothécaire de l'Ecole. (*J. O.*, 18 novembre 1907, p. 1703).

6 novembre 1907

— Arrêté chargeant M. le chef de bataillon Lunet de Lajonquière, jusqu'au 15 avril 1908, d'une mission d'exploration archéologique au Cambodge, ayant pour objet : 1° d'achever l'inventaire des monuments khmèrs situés dans les provinces récemment rétrocédées ; 2° d'étudier l'organisation d'un service de conservation et d'entretien des monuments khmèrs et en particulier du groupe d'Angkor. (*J. O.*, 18 novembre 1907, p. 1702).

12 novembre 1907

— Arrêté détachant temporairement de leurs corps les lieutenants Buat et Ducret et les mettant à la disposition du commandant de Lajonquière, en vue de l'exécution de travaux géodésiques et topographiques. (*J. O.*, 2 décembre 1907, p. 1787).

18 novembre 1907

Rapport au Conseil supérieur de l'Indochine sur la situation matérielle et les travaux de l'Ecole française d'Extrême-Orient

D'une façon générale, l'année 1907 aura été particulièrement favorable pour l'Ecole française d'Extrême-Orient. Elle n'a pas vu se reproduire les difficultés qui l'année dernière avaient amené un certain ralentissement dans ses travaux : installation encore incomplète des collections et de la bibliothèque, insuffisance numérique du personnel présent à Hanoi, et surtout retards apportés dans la publication du *Bulletin* par une imprimerie menacée de faillite.

Personnel. — M. Finot, ancien directeur et représentant de l'Ecole à Paris, a surveillé et assuré l'impression de deux ouvrages considérables dont la collection des *Publications de l'Ecole française* vient de s'enrichir. Sur l'initiative du Gouvernement général de l'Indochine, M. Finot va bientôt être nommé professeur d'histoire et de philologie indochinoises au Collège de France, sans que cette création grève le budget de la colonie d'aucune charge nouvelle. Il est permis d'espérer que l'enseignement qu'il donnera dans la plus haute institution scientifique de la métropole contribuera à répandre en France le goût et l'étude des questions indochinoises. Ce sera le prolongement et comme le couronnement de l'œuvre scientifique que l'Ecole française poursuit ici.

M. Foucher, directeur de l'Ecole, s'est rendu à Java, où il a étudié le système de conservation des monuments historiques appliqué par les Hollandais ; le rapport qu'il a adressé à ce sujet au Gouverneur général contient de précieuses indications, qui seront utilisées pour la création d'un service analogue au Cambodge. M. Foucher est rentré ensuite en France, pour organiser la prochaine campagne archéologique à Angkor : il a réussi en particulier à constituer une société privée, dite « Société d'Angkor », qui apportera à l'Ecole française le plus précieux concours, et qui réunit déjà un nombre considérable de membres adhérents. Au cours de son séjour en France, M. Foucher a été appelé à succéder à la Sorbonne, dans la chaire de langue sanskrite, à M. Victor Henry ; il s'est donc résolu à donner sa démission des fonctions de directeur de l'Ecole française, qu'il remplissait avec distinction depuis deux ans. Il n'en restera pas moins, dans ses fonctions nouvelles, le collaborateur de l'Ecole, à qui son enseignement préparera de nouvelles recrues. La direction de l'Ecole a été confiée, par intérim, à M. Maitre, professeur de japonais.

L'Ecole française a eu la rare bonne fortune de pouvoir s'attacher cette année M. Ed. Chavannes, professeur au Collège de France, membre de l'Institut. M. Chavannes, dont la réputation comme sinologue est universelle et hors de pair, a été chargé par l'Ecole française, conjointement avec diverses institutions métropolitaines, d'une mission d'études en Chine, d'où il rapporte une moisson d'informations et de documents nouveaux.

M. Pelliot, professeur de chinois en congé, dirige depuis le mois de juillet 1906 une mission archéologique dans le Turkestan chinois. La vaillance et l'énergie du jeune explorateur, le soin avec lequel il s'était préparé à sa tâche, sa parfaite connaissance des langues locales et la confiance qu'il a su inspirer aux autorités chinoises nous permettent d'espérer que les résultats de sa mission ne seront pas moins considérables au point de vue de la philologie et de l'histoire que ceux des expéditions antérieures. Les découvertes faites jusqu'ici autorisent tous les espoirs. Aussi le gouvernement de l'Indochine a-t-il tenu à montrer l'intérêt qu'il portait à cette mission en prolongeant de deux ans l'autorisation d'absence qui avait été accordée à M. Pelliot.

M. Huber, chargé du cours de chinois, a passé quelques mois en Chine, où il a réuni des textes chinois et tibétains d'une grande importance. Il a continué en outre ses études sur la littérature bouddhique et sur la philologie indochinoise, auxquelles sa connaissance des principales langues de l'Asie donne tant de prix. De retour en Indochine, il a entrepris, en collaboration avec M. Maitre, la traduction des *Annales annamites*.

M. Parmentier, chef du Service archéologique, a poursuivi activement les travaux de consolidation du temple de Pō-Nagar à Nhatrang : il est probable qu'une nouvelle campagne lui suffira pour les mener à bonne fin. Leur importance ne tient pas seulement à ce qu'ils sauvent d'une destruction imminente l'un des plus beaux monuments de l'art cham, mais surtout à ce qu'ils fixent la méthode et donnent l'exemple de ce que doit être une bonne restauration : restauration si discrète que, tout en consolidant l'édifice, elle en respecte scrupuleusement l'état et se laisse à peine apercevoir. M. Parmentier a de plus achevé le grand ouvrage d'ensemble qu'il préparait depuis de longues années sur les monuments chams (inventaire, historique et description).

M. Bloch, pensionnaire, a repris les recherches linguistiques qu'il avait commencées l'année dernière dans l'Inde ; elles ont porté principalement sur les dialectes parlés dans la région de Pondichéry et sur les rapports des dialectes avec le régime des castes.

L'Ecole française n'a reçu cette année qu'un nouveau pensionnaire, M. Peri, et qu'un nouveau stagiaire, M. Maybon ; mais ni l'un ni l'autre n'étaient des débutants, et ils ont pu prendre place d'emblée parmi les plus utiles auxiliaires de l'Ecole. M. Maybon a été chargé par surcroît des fonctions de secrétaire-bibliothécaire, remplies jusqu'ici par un commis des Services civils.

MM. Bonifacy, Cadière, P. Cordier, Chéon et Durand, membres correspondants, ont collaboré activement au *Bulletin* : il faut signaler tout spécialement le grand mémoire du P. Cadière sur *Le mur de Dông-hới*, qui a été couronné par l'Institut, et qui est le travail le plus important dont l'histoire annamite ait été jusqu'ici l'objet. De nouveaux collaborateurs, pour la plupart indochinois, MM. Bessard, Cœdès, Dauffès, Đỗ-Thận, Gaide, Henri Maitre, Russier, ont donné aussi au *Bulletin* soit des articles de fond, soit des notices bibliographiques.

Enseignement. — L'enseignement des langues de l'Extrême-Orient a pris cette année, à l'Ecole française, une extension considérable. Jusqu'ici la langue chinoise était la seule qui y fût enseignée ; en 1907, cinq cours ont été ouverts et suivis par des auditeurs sérieux et assidus :

Cours de sanskrit classique, professé par le Dr Cordier ;
Cours de tibétain classique, professé par le même ;
Cours de langue chinoise écrite, professé par M. Huber ;
Cours de langue chinoise parlée (dialecte *kouan-houa*), professé par M. Maybon ;
Cours de japonais, professé par M. Péri.

Il convient d'ajouter que quatre des cours de la nouvelle Université indochinoise (histoire comparée de la philosophie, langue française, littérature française, histoire de l'Extrême-Orient) ont été confiés à des membres de l'Ecole. L'Ecole française a tenu en effet à prêter au service de l'Instruction publique son concours le plus dévoué pour l'organisation de cette institution nouvelle, comme elle l'avait déjà fait l'année dernière pour la réforme de l'enseignement indigène. M. le Gouverneur général a bien voulu reconnaître l'importance de la part qu'elle y avait prise, en confiant à l'un de ses membres le soin de le représenter officiellement au Congrès de l'Enseignement colonial, qui s'est tenu à Marseille en septembre 1906.

Publications. — La publication du *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* avait subi en 1906, du fait de son imprimeur, un retard considérable. Elle a pu être reprise cette année dans de meilleures conditions ; les numéros de 1906 ont tous été publiés, et il est permis d'espérer qu'avant quelques mois le *Bulletin* pourra paraître de nouveau aux dates normales.

La collection des « Publications de l'Ecole française d'Extrême-Orient » s'est enrichie cette année de deux ouvrages considérables, qui en forment les tomes VII et VIII. Ce sont : le *Dictionnaire čam-français*, de MM. Aymonier et Cabaton, et l'*Inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, tome II, du commandant Lunet de Lajonquière. D'autres ouvrages sont sous presse ou en préparation.

Enfin l'Ecole française doit collaborer à la publication, projetée par MM. Finot et H. Cordier, d'une collection des anciens documents ou récits de voyages relatifs à l'Indochine.

Conservation des monuments historiques. — Sans parler des travaux de restauration du temple de Pō-Nagar à Nhatrang, l'Ecole française a continué le classement des monuments historiques de l'Indochine, placés sous la sauvegarde de l'arrêté du 9 mars 1900. A Hanoi même, plusieurs édifices intéressants soit pour l'archéologie soit pour l'histoire ont été classés ; l'enquête sera étendue peu à peu aux diverses provinces du Tonkin. Une nouvelle liste de classement de monuments khmèrs, relevés par le commandant de Lajonquière au cours de sa dernière campagne, est actuellement à l'étude.

La rétrocession des provinces de Siemréap, Sisophon et Battambang vient d'enrichir notre domaine archéologique de plusieurs centaines de monuments khmèrs, dont quelques-uns, en particulier le groupe d'Angkor, sont les plus beaux, non seulement de l'Indochine, mais de l'Asie. Il importe d'en établir l'inventaire et d'entreprendre au plus tôt les travaux de déblaiement et au besoin de consolidation nécessaires pour en faciliter l'accès et l'étude et pour en assurer la conservation. C'est pourquoi M. le Gouverneur général a autorisé l'inscription au budget de l'Ecole française pour 1908 d'un premier crédit de 10.000 piastres affecté spécialement à cet objet. Afin que le programme des travaux à entreprendre puisse êtr

établi sans retard, le commandant DE LAJONQUIÈRE a été chargé d'une nouvelle mission, dont le double objet est d'inventorier les monuments des provinces rétrocédées et d'étudier l'organisation d'un service de conservation des antiquités cambodgiennes. Les lieutenants BUAT et DUCRET lui ont été adjoints pour dresser un relevé régulier des ruines d'Angkor et des environs.

Bibliothèque. — Parmi les acquisitions les plus importantes faites par la Bibliothèque de l'Ecole française pendant l'année courante, il faut citer : quelques collections de textes chinois extrêmement rares, des livres tibétains et un ouvrage historique mongol, rapportés de Chine par M. HUBER ; plusieurs manuscrits historiques birmans ; une encyclopédie annamite manuscrite et qui était considérée comme perdue ; une série d'anciens documents chams et annamites, provenant des archives des derniers rois chams ; un superbe manuscrit birman en feuilles de métal laquées, don de M. PETITHUGUENIN ; et surtout les Annales de Thiệu-trị et de Tự-đức, que le Co-mật a bien voulu faire imprimer à l'intention de l'Ecole française, grâce à l'obligeante intervention de M. le Résident supérieur en Annam.

Le fond d'estampage s'est accru des calques des inscriptions chames des grottes de Phông-nha, qui ont malheureusement échappé jusqu'ici à tout essai de déchiffrement (don de M. PARIS) ; de l'estampage de l'inscription rupestre récemment découverte à Bàn-cum (Nghệ-an), et qui est la plus ancienne inscription annamite connue (don de M. MALOT), et d'une série d'estampages d'inscriptions birmanes et pégouanes, envoyés par M. le général DE BEYLIÉ.

Musée. — L'insuffisance des locaux affectés au Musée ne permet pas de lui donner tout le développement qu'il devrait recevoir. Il a néanmoins acquis cette année quelques statuettes chames, deux superbes têtes de statues khmères, plusieurs bonnes statues laotiennes et différents ornements d'origine chame découverts par M. PARMENTIER dans les cachettes des tours de Pô-Nagar.

CL. E. MAITRE

18 décembre 1907

— Arrêté chargeant M. Noël PERI, pensionnaire de l'Ecole française d'Extrême-Orient, d'une mission d'études au Japon. (*J. O.*, 6 janvier 1908, p. 41).

INDEX ANALYTIQUE

Les noms des auteurs d'articles originaux sont en petites capitales, *et les titres de leurs articles en* italique. *Les noms des auteurs d'ouvrages ou articles, dont un compte rendu a été donné dans le* Bulletin, *sont en* italique.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

HORS TEXTE

TABLE DES MATIÈRES

Nos 1-2, janvier-juin 1907

ERRATUM

Page 23, ligne 25. *Au lieu de* Pari, *lire* Sari.
Page 115, ligne 30. *Au lieu de* Thấp bát..., *lire* Thập bát...
Page 117, lignes 21 et 43. *Au lieu de* Cadwell, *lire* Caldwell.
Page 129, ligne 5 de la note 4. *Au lieu de* 社會, *lire* 會社.
Page 140, ligne 30. *Au lieu de* 木, *lire* 床.
Page 145, ligne 21. *Au lieu de* Indra-vyākarana, *lire* Indra-vyākaraṇa.
Page 147, ligne 42. *Au lieu de* Tattvarārāyaṇa, *lire* Tattvasārāyaṇa.
Page 201, ligne 45. *Au lieu de* 二, *lire* 三.
Page 298, ligne 13 de la note 1. *Après* Chronique, *ajouter* p. 453.
Page 313, ligne 39. *Supprimer* vaṣi.
Page 317, ligne 13 ; page 345, ligne 28, et *passim*. *Au lieu de* abiṣeka, *lire* abhiṣeka.
Page 318, ligne 9. *Au lieu de* çramana, *lire* çramaṇa.
» ligne 27. *Au lieu de* gandarva, *lire* gandharva.
Page 319, ligne 10 *Au lieu de* mantrā *et* oṃkara, *lire* mantra *et* oṃkāra.
Page 330, avant dernière ligne, et *passim*. *Au lieu de* koça, *lire* kuça.
Page 339, ligne 3 de la note. *Au lieu de* ric, *lire* ṛc.
Page 340, ligne 5. *Au lieu de* rupā, *lire* rūpa.
Page 365, dernière ligne de la note 3. *Au lieu de* 61, *lire* 60.
Page 368, ligne 6 de la 1re colonne. *Au lieu de* L. d. jul. de, *lire* L. d. jul. dc.
Page 369, ligne 6 de la 1re colonne. *Au lieu de* L. d. jul. b, *lire* L. d. jul. f.
» » de la 2e colonne. *Au lieu de* Ep. jul., *lire* Ep. jul.*.
Page 371, ligne 1 de la 1re colonne. *Après* Av. J.-C., *ajouter* B.
» ligne 2 de la 2e colonne. *Supprimer* 2 *et l'ajouter immédiatement après* N. d'or.
» colonne 2, 7e ligne de la 3e petite colonne. *Au lieu de* 33, *lire* 53.
» colonne 2, 3e ligne de la 1re petite colonne. *Au lieu de* 8, *lire* **8**.
» ligne 1 de la 3e colonne. *Après* ap. J.-C, *ajouter* [B]
Page 376, 1re colonne, 7e ligne de la 1re petite colonne. *Au lieu de* 55, *lire* 45.
Page 377, ligne 1 de la 1re colonne. *Au lieu de* 1643, *lire* 1644.
» 2e colonne, 14e ligne de la 2e petite colonne. *Au lieu de* 12, *lire* **12**.
Page 385, ligne 16. *Au lieu de* phlôn, *lire* phlờn.
Page 398, lignes 3 et 4. *Au lieu de* 猩夕, *lire* 猩々 (*ou* 猩猩).
Page 403, ligne 10. *Au lieu de* p. 270, *lire* p. 2 r°.
Page 424, ligne 41. *Au lieu de* une Saṅgha *lire* un Saṅgha.
» ligne 1 de la note 1. *Au lieu de* p. 947, *lire* p. 1144.
Page 439, ligne 19. *Au lieu de* Li-ts'man, *lire* Li-ts'man.



